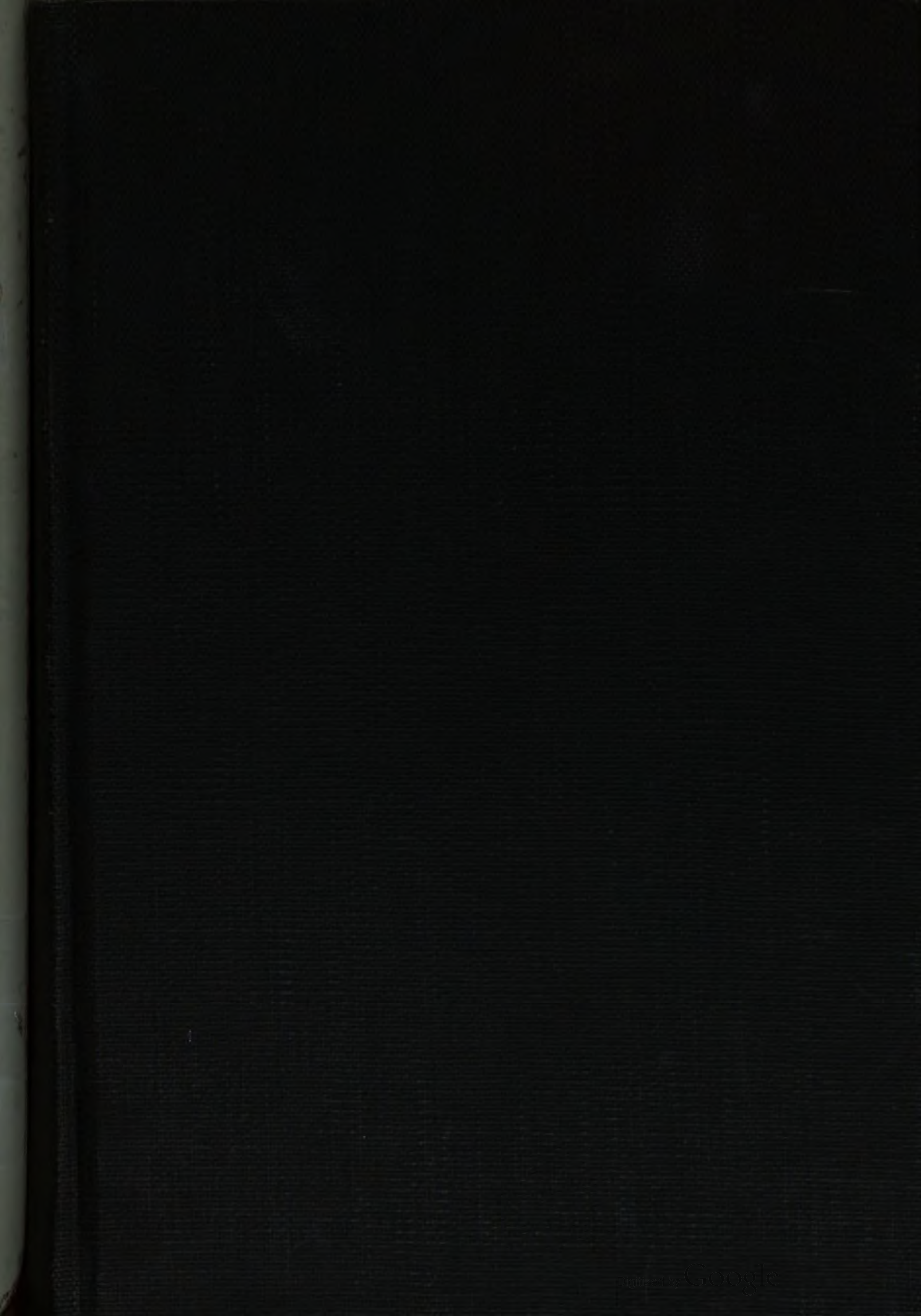
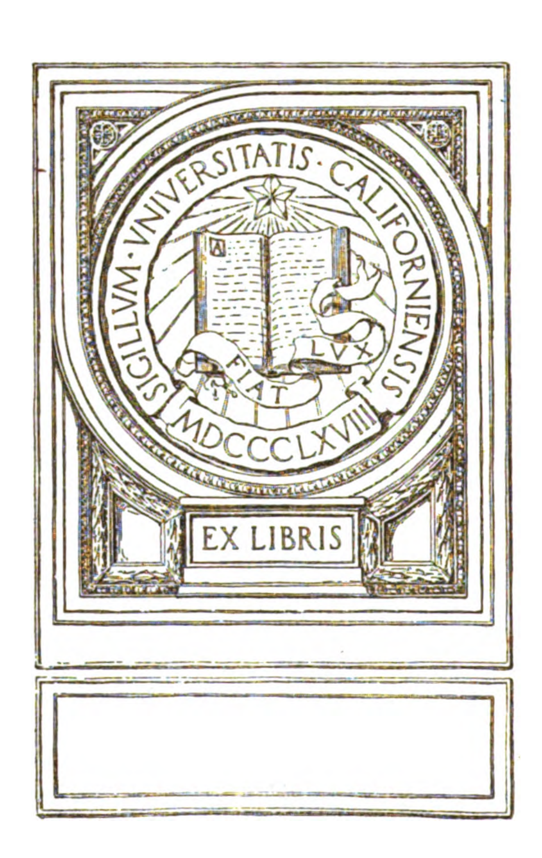




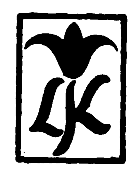

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Zeitschrift
für
Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger †
In Verbindung mit der Gesellschaft für
Kirchengeschichte herausgegeben von
Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLIV. Band
Neue Folge VII



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA 1925

Inhalt

Erstes Heft

Zweites Heft

Drittes Heft

Untersuchungen:

Literarische Berichte und Anzeigen:

Viertes Heft

Untersuchungen:

Literarische Berichte und Anzeigen:

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger † / In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von

Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLIV. Band

Neue Folge VII

Erstes Heft
1925





Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha-Stuttgart

Inhalt

Untersuchungen

Literarische Berichte und Anzeigen

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. L. **Zscharnack,** Breslau XVI, Kaiserstrasse 82 II, **Besprechungs-Exemplare nur** an den Verlag.

Untersuchungen

Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und Entstehung

Von Lic. Ferdinand Laun[1]

A

Seit den letzten 50 Jahren ist viel auf dem Gebiet des Mönchtums gearbeitet worden; um so erstaunlicher ist, daß die bedeutendste Persönlichkeit des orientalischen Mönchtums: Basilius der Große, von dem Hans v. Schubert urteilt[2]: „Hat ihn der durchschlagende Erfolg seiner ‚Regeln', im Osten besonders, zum Vater des griechischen Mönchtums gemacht, so reicht seine Bedeutung doch auch nach dieser Seite über die ganze Kirche" —, noch nicht entfernt soweit bearbeitet ist, daß man ein klares Bild gewinnen könnte. Und doch hat ihn Benedikt von Nursia als Quelle für seine Regeln erwähnt, ja er ist der Benedikt des Morgenlandes; denn seine Regeln sind noch heute dort die maßgebenden! Es ist uns von ihm ein Corpus Asceticum[3] überliefert, das in Mignes Patrologie 810 Spalten umfaßt — abzüglich der lateinischen Übersetzung noch 405! Dieses wurde erstmalig, jedoch nicht vollständig, veröffentlicht[4] in Basel 1532 durch Erasmus; davon wurden vermehrte Abdrucke geliefert: Venedig 1535 und Basel 1551 [x]. Die

1) Die nachstehende Abhandlung ist aus dem kirchengeschichtlichen Seminar in Gießen hervorgegangen.

2) In der zweiten Aufl. von Moellers Kirchengeschichte 1 (Tüb. 1902), S. 571.

3) Im Folgenden durch CoA. abgekürzt.

4) Vgl. für diese Angaben Bardenhewer und Stählin (der erstere: Gesch. d. altkirchl. Lit. [Freiburg, 1912], S. 136, der andere in Christs Gesch. der griech. Lit. 2, 2 [6. Aufl. Münch., 1924], S. 1413. Doch fehlt bei diesem Combefisius). Die oben im Text mit x bezeichneten Ausgaben konnte ich einsehen und die Richtigkeit der Angaben prüfen.

erste textkritische Ausgabe lieferten Fr. Ducaeus und F. Morellus [1] (Paris 1618, in zweiter Auflage 1638 [x] für den 1. und 3. Bd., 1637 [x] für den 2. Bd., der das CoA. enthält). Dazu lieferte Combefisius textkritische Noten unter dem Titel: Basilius Magnus ex integro recensitus, Paris 1679 [2]. Umfangreichere Vorarbeiten läßt die Ausgabe von J. Garnier und Pr. Maran, Paris 1721—30, erkennen, deren zweite Auflage 1839 erschien und von Migne abgedruckt wurde (Paris 1857). — Die Fülle der Arbeiten über Bas. beschäftigt sich meist mit dem Dogmatiker [3], auf den Gesetzgeber des Mönchtums sind bis jetzt nur wenige eingegangen. Die Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte (eine solche des Mönchtums fehlt noch immer) schweigen sich meist darüber aus. Nur Moeller bringt kurze Notizen, die von mir gehörigen Orts erwähnt werden. Krüger geht in seinem Handbuch [4] verhältnismäßig ausführlich darauf ein, doch fehlt ihm die vorarbeitende Spezialuntersuchung. Mehr geben die Literaturgeschichten. So referiert Bardenhewer [5] knapp, aber kritisch über das CoA. und bringt ausführlich seine eigenen Anschauungen; aber unsere eingehende Untersuchung wird uns doch zu stark abweichenden Ergebnissen führen. Auch Bardenhewer muß feststellen: „Eine eingehendere Würdigung der Asketika aus neuerer Zeit ist mir nicht bekannt." Quantitativ Hervorragendes bietet Ceillier, der 200 Quartseiten dem Bas. widmet und davon 17 dem CoA., aber leider qualitativ Unbedeutendes, denn er ist unkritisch. Die Enzyklopädien haben teils kürzere, teils ausführlichere Abschnitte, von denen sich aber keiner auf Einzeluntersuchungen stützen kann. Es herrscht daher auch hier keine Klarheit. Endlich Spezialwerke über das Mönchtum,

---

1) Nicht erst Garnier, wie Petrakakos, *Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ* (Leipz. 1907), S. 141 ausführt: *Τὴν πρώτην ἔκδοσιν τῶν ἀσκητικῶν τούτων* (er hat gerade die bei Garnier veröffentlichten genannt) *μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ M. Βασιλείου ἔργων ἐφιλοπόνησε πρὸ δύο αἰώνων ὁ βενεδικτῖνος* J. Garnier ... Sollte er damit nur meinen: die erste Gesamtausgabe der von ihm genannten Werke, so ist sein Ausdruck mißverständlich, seine Notiz aber nur von geringem Wert.

2) Bestätigt durch das Auskunftsbüro deutscher Bibliotheken.

3) So auch Kranich, Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Großen (Paderborn 1896), obwohl er wenigstens eine Brücke schlägt.

4) 1. Tl., 2. Aufl. (Tüb. 1923), S. 203.

5) a. a. O., S. 140—145.

wie die von Zöckler, Besse, Heimbucher und Grützmacher, widmen dem Bas. und seiner Regel nur wenige Seiten. Am meisten bietet hier noch Zöckler, aber auch ihm fehlt das tiefer eindringende Studium. Etwas Besonderes sollte man erwarten von E. F. Morisons Werk: St. Basil and his Rule[1], aber dieses gibt doch im wesentlichen nur eine Inhaltsangabe der Regeln, indem es unter Heranziehung der anderen Asketika und der Briefe des Bas. ein Bild des ersten basilianischen Mönchtums zu zeichnen sucht. Das 3. Kap. trägt zwar die vielversprechende Überschrift: St. Basils ascetic writings; hier referiert der Vf. aber nur kurz über diese Schriften und ihre Echtheit und bringt nur Gedanken, die ich bereits an anderen Stellen gelesen habe. Leider wird auf diese nicht verwiesen, obwohl das eingehende Literaturverzeichnis die Bekanntschaft des Autors mit ihnen erwarten läßt. K. Holl dagegen hat in seiner Arbeit über „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum" das CoA. des Bas. nicht nur eingehend benutzt, sondern in einem kleinen Exkurs[2] sogar die Ergebnisse seiner Kritik der Regeln des Bas. mitgeteilt, welche die wertvollsten Anregungen geben. Jedoch muß erst eine Spezialuntersuchung die Richtigkeit seiner Erwägungen erweisen. — Besondere Erwähnung verdient noch das Werk des Neugriechen D. A. Petrakakos: *Οἱ μοναχικοὶ θέσμοι ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ*, welches von 195 Oktavseiten 59 den *Κανόνες τοῦ Μ. Βασιλείου* widmet, weil es dadurch die Erwartung eingehender kritischer Untersuchung erweckt, die es nicht erfüllt. Wir werden im einzelnen Gelegenheit haben, die unkritische Art des Petrakakos kennen zu lernen, doch möchte ich schon hier ein treffendes Beispiel geben.

Petrakakos bemüht sich, gegenüber der neueren Kritik, die Echtheit der Constitutiones Monasticae[3] dadurch nachzuweisen, daß er 1. den Hauptgrund der Unechtheitserklärung, daß diese nämlich das einsame Leben empfehlen, welches Bas. in seinen sonstigen Werken, vor allem aber in den Regeln als gefährlich ablehnt, zu beseitigen sucht. Dazu folgende Beweisführung: a) die CoMo. empfehlen zwar bis Kap. 17 das einsame Leben, aber sie sind nicht für absolute Vereinsamung; b) von Kap. 18 ab werben auch sie begeistert für das Klosterleben; c) Bas. ist selbst in der

1) London 1912. 2) a. a. O. (Leipz. 1898), S. 157 A.
3) Im Folgenden mit CoMo. abgekürzt.

Einöde gewesen; d) auf die Frage: Wie muß man vollkommen leben? konnte er nicht einzig das Klosterleben empfehlen, zu einer Zeit, wo die Eremiten vorherrschten (?!). — ergo: Er gab Vorschriften für beide, ohne seine Vorliebe für das klösterliche Leben zu verlieren, welches später seine ausschließliche Meinung wurde. — Ist damit auch nur irgendwie das schwere Bedenken beseitigt, das sich daraus ergibt, daß a) Bas. als Zentrum seiner Anschauungen die Nächstenliebe vertritt, die doch nur in einer Gemeinschaft geübt werden kann; daß er b) stets mit voller Entschiedenheit für seine Gedanken eintritt und jeden Kompromiß verabscheut — trotz seiner weisen Mäßigung! —; und daß schließlich c) eine solche Entwicklung seiner Anschauungen nirgends festzustellen ist? — Nun zeigt Petrakakos aber weiter: 2. in 8 Punkten inhaltliche Übereinstimmungen zwischen den CoMo. und den beiden Regeln, die gegenüber der Differenz der Grundanschauungen wenig besagen, zumal wenn es sich um allgemein asketische Gedanken handelt, wie: Beharren in der Jungfrauschaft, im Verkehr mit Frauen nicht ohne Aufsicht, im Verkehr mit der Welt vorsichtig; oder gar wenn sie auf so oberflächlicher Vergleichung beruhen wie die Parallelisierung des Kap. 8 CoMo.: *Ὅτι οὐ χρὴ τοῖς ἀστατοῦσι τῶν ἀσκητῶν μεταδιδόναι θάρσους καὶ παῤῥησίας, ἀλλὰ καὶ τούτους φυλάττεσθαι* mit reg. fus. tract. 36: *Περὶ τῶν ἀναχωρούντων ἀπὸ ἀδελφότητος* und reg. brev. tract. 120: *Εἰ δεῖ ἀπιέναι που χωρὶς ὑπομνήσεως τοῦ προεστῶτος,* die kaum mehr als den Gedanken, daß nicht jeder tun kann, was er will, gemeinsam haben, sonst aber, wie schon die Überschriften zeigen, völlig Verschiedenes behandeln. Und dann bringt er es fertig zu sagen: „Bei solcher großen inneren Übereinstimmung (*πληρεστάτην ταύτην ἐσωτηρικὴν ἁρμονίαν*)“ sei es nicht mehr nötig, auf die kleinen stilistischen und sprachlichen Abweichungen zu achten, vergißt aber dabei, daß gerade die eine stilistische Abweichung, die schon Besse [1] erwähnt: „L'auteur fait rarement usage des divines Écritures“ äußerst auffallend ist und schon genügt, um für den Kenner der Regulae es fast unmöglich zu machen, daß diese und die CoMo. von demselben Verf. stammen sollten. Nun aber, damit nicht genug, wird seine Beweisführung geradezu lächerlich, wenn er noch als

1) J. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcedoine (Paris 1900), S. 92.

quasi überflüssige „Zugabe“ das Zeugnis des Theodor von Studion anführt, der in schwülstiger Sprache für die Echtheit der CoMo. eintritt und doch gerade dadurch beweist, daß es schon zu seiner Zeit († 825) Zweifler an der Echtheit der CoMo. gab, was auch dadurch bestätigt wird, daß Sozomenos solche schon 400 Jahre früher kennt. — Nun muß man aber all diesen Argumenten gegenüber bedenken, daß sie bereits von Garnier als Einwände erkannt und beseitigt worden sind. Ja selbst die Punkte der Übereinstimmung hat dieser schon angeführt!

Wenn also Petrakakos so arbeitet, kann sein Werk gewiß eine kritische Untersuchung nicht überflüssig machen; aber dessen ungeachtet bringt es dem, der über das orientalische Mönchtum arbeitet, doch manchen Nutzen, vor allem durch sein eingehendes Literaturverzeichnis, wie überhaupt durch seine quantitative Arbeit. — Dasselbe gilt von Morison.

Damit ist die gesamte in Betracht kommende Literatur besprochen. Sie läßt durchweg [1] eine auf eingehender Kenntnis beruhende kritische Würdigung der einzelnen Teile des CoA. vermissen, wenn auch in der kritischen Beurteilung des ganzen CoA. schon wertvolle Vorarbeit geleistet ist [2]. Es liegt mir nun fern, die ganze noch fehlende Arbeit vorlegen zu wollen; denn dazu bedürfte es einer Monographie. Die vorliegende Untersuchung will aber die beiden Regeln, welche Petrakakos mit Recht als *τὴν θεμελιώδη βάσιν τῶν ἀσκητικῶν τ. M. B.* bezeichnet [3], wenigstens hinsichtlich ihrer Echtheit und Entstehung kritisch zu würdigen versuchen, um an einer wichtigen Stelle die Lücke auszufüllen.

B

I. Die Echtheit der Regeln

1. Die Ergebnisse der bisherigen Kritik des Corpus Asceticum

Das Corpus Asceticum des Bas. ist oft bezeugt worden, zum erstenmal von dessen Freund Gregor v. Nazianz, der in seiner Ep. 6 berichtet, daß Bas. unter seiner Beteiligung „schon in den Jahren 358/359 in der pontischen Einsiedelei am Iris schriftliche Regeln

1) Holl (s. oben S. 3) muß hier ausgenommen werden, wie sich zeigen wird.
2) Vgl. unter B I 1 dieser Arbeit. 3) a. a. O., S. 150.



und Satzungen, *ὅροι γραπτοὶ καὶ κανόνες* für die Mönche ausgearbeitet habe“ [1]. Ein zuverlässigerer Zeuge dürfte wohl kaum zu finden sein. Noch weiter im Laufe der Kirchengeschichte sind die Ascetica ganz oder teilweise als basilianisch bezeugt [2]. Aber schon Sozomenos berichtet in seiner zwischen 440 und 450 abgefaßten „Kirchengeschichte“ [3] von einer Bezweifelung der Echtheit, nachdem er soeben erzählt hat von der Bedeutung des Eustathios von Sebaste für das Mönchtum, welche so groß sei, *ὡς καὶ τὴν ἐπιγεγραμμένην Βασιλείου τοῦ Καππαδόκου ἀσκητικὴν βίβλον ἰσχυρίζεσθαί τινας, αὐτοῦ γραφὴν εἶναι* [4]. Auf diesen Satz stützen sich seitdem alle die Kritiker, welche die ganzen Ascetica oder irgendeinen Teil derselben dem Bas. absprechen; denn es ist bis heute strittig und eigentlich auch kaum zu entscheiden, welche Schrift Sozomenos mit den Worten *ἀσκητικὴ βίβλος* bezeichnet. — Den Kampf um die Echtheit eröffnete Baronius († 1605), indem er gegen jenen Satz des Sozomenos polemisierte. Antonius Possevinus aber, der Jesuit († 1611), hielt des Baronius' Gründe nicht für ausreichend gegenüber der Wucht des Zeugnisses des Sozomenos und versuchte auf einem anderen Weg, die reg. brev. tract. als das von Sozomenos gemeinte Werk des Eustathios zu erweisen. Der reformierte Theologe Scultetus († 1624), der dieses berichtet [5], bemerkt dazu in scharfer Polemik, daß man auf diese Weise besser alle Ascetika dem Eustathios zuschreibe, da Sozomenos keinen besonderen Teil des CoA. bezeichne. Er selbst tut dies darum auch [6]. Hingegen der Jesuit Bellarmin († 1621) hielt es in seinem Werk De Script. Eccl. wieder mit seinem Ordensbruder Possevin. Da setzte 1679 Combefisius mit einer radikalen Kritik ein, deren Ergebnis war, daß er dem Bas. nur die CoMo. zusprach, alles andere aber für unbasilianisch hielt. Dies begründete er vor allem anderen durch

---

1) Bardenhewer, a. a. O., S. 141.

2) Vgl. dafür Garniers Praefatio, § XI, bei Migne, PP. graec. XXXI, S. 63 ff., dem ich in dem folgenden Referat über die Kritik folge. Ich zitiere aber die Seitenzahlen nach Garniers 1. Aufl.

3) Lib. III, cap. 14, p. 31 (s. S. 11 Anm. 3).

4) Nicephoros (um 800) berichtet Ähnliches, doch ist nach Garnier seiner Aussage kein Wert beizulegen, monere satis erit, eum in omnibus cum Sozomeno consentire.

5) In seinem Werk Medullae theologiae patrum syntagma, Bd. 2, Tl. 4.

6) Vgl. auch Garnier, Praefatio, p. XXXVIII.

den Hinweis auf die stoische Strenge dieser Stücke gegenüber den milden CoMo. Damit war das Schwergewicht der Kritik auf die Frage konzentriert: Da CoMo. und Regulae nicht von demselben Verf. stammen können, welches von beiden ist basilianisch? Die Gründe des Combefisius [1], mit denen sich dann Garnier (1722) eingehend auseinandersetzte, sind meiner Ansicht nach mit Recht von Garnier als solche bezeichnet worden, qualia in scholis publicis quotidie proponi solent, quaeque qua facilitate objiciuntur, eadem vel ab adolescentibus solvuntur [2]; denn sie zeigen, daß er Bas. nicht verstanden hat. Wie hätte er sonst meinen können, Bas. fordere fus. 12 zum Ehebruch auf?! Das sei eustathianisch und deshalb sei dieser auf dem Konzil von Gangra verurteilt worden! In fus. 17 findet er die stoische Apathie. fus. 32 lehnt er ab, weil hier den Mönchen verboten wird, noch irgendwelche Gemeinschaft mit ihren Eltern zu haben. So stößt er sich immer wieder an der severitas der regulae, die aber in Wahrheit nichts anderes ist als Entschiedenheit. Bas. ist ein Feind jedes Kompromisses, wie aus den Ascetica ohne jeden Zweifel hervorgeht, wie aber auch seine Lebensgeschichte zeigt, so vor allem seine konsequente Aufgabe einer glänzenden weltlichen Laufbahn und entschlossene Hinwendung zum Mönchtum, wie auch die Tatsache, daß er Mönch blieb auch als Bischof. Seinen weitgehenden Einfluß verdankt er nicht zum wenigsten diesem Zug seiner Persönlichkeit. Auch hat er sich eingehend mit der antiken Philosophie, vornehmlich mit der Stoa beschäftigt [3], sodaß jene severitas gerade gegen des Combefis' Theorie spricht. Auch stößt sich dieser als Katholik an brev. 1, wo neben der Schrift keine Autorität anerkannt wird. So wenig historischen Blick hat er, so sehr ist er Dogmatiker, daß er es für besser hält, einem großen Kirchenlehrer eines oder mehrere seiner Hauptwerke abzusprechen, als ihn einer Häresie zu zeihen. Darum kann er auch nicht für möglich halten, daß Bas. die Gleichheit aller Sünden gelehrt haben sollte (brev. 293). Selbst Garnier [4], der sonst viel freier urteilt, ist in diesem Punkt nicht fähig, ihn ganz zu widerlegen, — und doch wäre es so einfach, wenn man nur

1) Vgl. a. a. O., Bd. 2, S. 165. 115. 168. 172. 2) Vgl. a. a. O., p. LXI.

3) Vgl. Stählin, a. a. O., S. 1413: „seine Theologie ist stark von stoischen und platonischen Gedanken beeinflußt“; daselbst s. auch Lit.

4) a. a. O, Praef., p. LXIII f.

dem Geistesheros die Kraft dieses Gedankens zutraute! Garnier aber führt an, daß Bas. ja später doch einen Unterschied zwischen Sünden gemacht habe; was aber nichts besagt, denn grundsätzlich hält er unbedingt gerade an seinem ursprünglichen Gedanken fest. Im übrigen werden wir sehen, daß wir von Bas. kaum etwas Späteres haben können als brev. 293. Was aber Ceillier [1] dagegen anführt, ist entweder von Garnier übernommen oder nichts Besonderes. Auch das Argument hat er von diesem übernommen, welches doch wirklich am wenigsten besagt, daß nämlich Hieronymus und alle die vielen folgenden Zeugen, die doch die Regeln so gut wie Combefis gelesen hätten, nichts Unbasilianisches an ihnen entdeckt hätten; als ob damit für alle Zeiten ausgeschlossen wäre, daß einer doch etwas dergleichen darin entdeckt. Sonst aber hat Garnier Combefis ausgezeichnet und nach meiner Ansicht völlig überzeugend widerlegt. Nachdem er mit Combefis die drei ersten Traktate und gegen ihn die beiden libelli de judicio dei und de fide, sowie die Moralia als echt, die beiden logoi asketikoi aber als unecht erwiesen hat, weist er zunächst mit Combefis nach, daß die beiden regulae von demselben Verf. stammen müssen, und darauf, daß die regulae und die CoMo. unmöglich denselben Verfasser haben können, und zwar zeigt er hier an inneren und äußeren Gründen die großen Gegensätze zwischen den beiden Werken in oft überraschender Weise. Er geht in seinem Beweis so vor [2]: 1. Nachdem zurückgewiesen ist, was die meisten Theologen bis dahin meinten: die regulae sowohl als auch die CoMo. stammten von demselben Verfasser, ist jetzt 2. die Frage, welche von beiden von Bas. stammen. Combefis macht Bas. zum Verf. der CoMo., spricht ihm aber die regulae ab, Garnier dagegen macht Bas. zum Verfasser der beiden regulae, spricht ihm aber die CoMo. ab. Er argumentiert so: a) Nach den Zeugnissen der Alten muß irgendeine größere Regel auf Bas. zurückgehen; b) obwohl diese Zeugen von Constitutiones sprechen, so ist doch keineswegs sicher, daß sie damit die CoMo. meinen, da dieser Ausdruck ein Oberbegriff ist und auch die regulae bedeuten kann; c) sicher ist aber, daß Rufin den Ausdruck Constitutiones für die regulae gebraucht; denn er tut es in der Vorrede zur Übersetzung der Regeln (ähnlich Cassian und

1) D. R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques (2. Aufl. Paris 1865), p. 400. 2) a. a. O., p. LXff.

Justinian). Ergo: Von beiden gehören die regulae dem Bas. Dafür spricht außerdem: 1. Die regulae sind bedeutend und setzen einen tiefen Denker voraus, die CoMo. dagegen sind mittelmäßig. 2. Photius spricht von den regulae und den anderen Ascetika, schweigt aber völlig von den CoMo. (auch dies ist sicher, weil er die Regeln mit der Zahl der Fragen und Antworten anführt [1]). 3. Auch andere zitieren sie nicht und zeigen dadurch, daß sie nichts Achtenswertes darin fanden. 4. Auch die ratio scribendi stimmt mit der sonst in den Schriften des Bas. üblichen überein. Den Einwand des Combefis, daß die regulae strenger seien, beseitigt Garnier dadurch, daß er dem bedeutenderen Manne die größere Freiheit zugesteht, der, auf seine Worte nicht im einzelnen achtend, nur das eine Ziel hatte, wie er dem Fragenden diene. Dann führt er aus den Orationes des Bas. Stellen an, welche seine Strenge auch sonst zeigen. Damit hat er die Argumente des Combefis gegen diesen selbst gewendet. Wenn also Holl [2] urteilt, daß sich Garniers Resultate ihm durchweg bestätigt haben, so muß ich dem, was den Teil des CoA. betrifft, den ich kenne, die beiden Regeln, unbedingt zustimmen. Was bisher gegen Garnier geäußert wurde, die oben in der Einleitung mitgeteilten Ausführungen des Petrakakos, — ist tatsächlich in keiner Weise geeignet, seine Ergebnisse auch nur irgendwie zu erschüttern. Die Kritik ist jetzt darin einig, daß die CoMo. nicht von Bas. stammen, ebensowenig wie die Poenae (dies wird sogar von Petrakakos zugegeben); nur ob jene dem Eustathios von Sebaste zuzuschreiben sind, wie dies Garnier tut, ist noch nicht entschieden. Was er sonst über das CoA. ausführt, hat auch mir durchweg eingeleuchtet. Ich stimme also unter Berufung auf Holl auch in diesem Punkt zu.

Diesen Ergebnissen gegenüber kann ich die Notwendigkeit einer Kritik des ganzen CoA., deren Weg Holl vorzeichnet, nicht mehr einsehen. Viel notwendiger erscheint mir, irgendwie über das Gewonnene hinauszukommen dadurch, daß man nun die einzelnen Schriften des CoA. besonderer Untersuchungen würdigt. Denn wenn Garnier nachweist, daß die beiden Regeln denselben Verf. haben, und dabei darauf hinweist, daß in einzelnen Regeln der brev. auf die fus. verwiesen ist, so setzt er dabei still-

1) Bibliotheca, cod. 191. 2) a. a. O., S. 157 A.



schweigend voraus, daß jede der beiden Regeln in sich eine geschlossene Einheit sei. Wie aber, wenn nun eine Spezialuntersuchung ergäbe, daß jene brev.-Regeln, welche sich auf die fus. beziehen, ein so selbständiges Dasein haben, daß sie nur für sich selbst bezeugen, später als die fus. zu sein? Wie aber, wenn sie sogar als unecht erwiesen würden? Dann müßte Garniers Argument in nichts zergehen! — Ähnlich würden Einzeluntersuchungen auch der anderen Teile des CoA. mehr Klarheit bringen; z. B. würde eine eingehende Untersuchung der Moralia — welche Morison [1] mit Recht als Gospel Ethics bezeichnet hat, weil sie eine normative Ethik auf evangelischer Grundlage darstellen, die sich weniger an die Mönche, als an die Gesamtchristenheit, vor allem aber an den Klerus wendet —, sowie deren Vergleichung mit der in den Regeln und den beiden logoi asketikoi zum Ausdruck kommenden Mönchsethik uns erst wirklich die innere Verwandtschaft und darum Zusammengehörigkeit der Asketika zur Erscheinung bringen. Zugleich aber würde uns diese Vergleichung einen Einblick in die Entwicklung des Bas. geben und zeigen, in welchem Maße er auch als Bischof Mönch geblieben ist. Damit setze ich selbst schon mit Bardenhewer [2] die Moralia nach 370 an. Das ist aber gar nicht die Meinung vieler Gelehrter. Vielleicht würde auch diese Frage dann entschieden werden können.

2. Rufins Übersetzung.

Wenn auch die beiden Regeln nicht nur von Hieronymus, Rufin, Cassian, Sozomenos, Justinian, Photios, Suidas, Nikephoros und — ein Jahrtausend später — von Ducaeus, Baronius, Tillemont, Dupin und Natalis Alexander, sondern auch von den meisten [3] neueren Gelehrten für echt gehalten werden, so ist doch gerade

1) a. a. O., p. 16. 2) a. a. O., S. 142.

3) Zweifel drückt aus H. v. Schubert a. a. O , S. 570, nachdem er hingewiesen hat auf das enge Verhältnis zwischen Bas. und Eustathios von Sebaste: Daher „ist es nicht verwunderlich, daß manche bald meinten (Soz. III, 14, 31), auch die asketische Schriftstellerei des Bas. gehöre in Wahrheit dem Eustathios, eine Meinung, die, wenn nicht sogar buchstäblich in bezug auf bestimmte, dem Bas. zugeschriebene Stücke wie die CoMo., so doch sicher in bezug auf Geist und Inhalt der Asketika, weithin zutrifft"!! Eine Behauptung, die so unmöglich aufgestellt werden darf, weil sie unnötig einen großen Geist von einem weniger bedeutenden abhängig macht. Im übrigen kann man sich kaum unbestimmter ausdrücken, als es hier getan ist.

von den letzteren immer wieder die Vermutung ausgesprochen worden, daß nicht alle Regeln echt, vielmehr ein ursprünglicher Kern durch spätere Zusätze erweitert sein könnte. So urteilt Moeller [1]: „Die beiden seinen Namen tragenden Mönchsregeln gehen sicher auf die von ihm gegebenen, in den weitesten Kreisen fortwirkenden Einrichtungen zurück, ohne daß für den Wortlaut als authentisch eingestanden werden kann; am zuverlässigsten ist wohl die kürzere Regel als sein Werk anzusehen." — Zöckler [2]: „Keine der unter seinem Namen überlieferten drei [3] Regeln kann im heutigen Wortlaut von ihm herrühren." Mich wundert nur, wie man derartiges so sicher behaupten kann, ohne einen Nachweis auch nur versucht zu haben. Ein oberflächlicher Einblick in die Regeln kann doch wirklich nicht genügen, ihnen die Unversehrtheit abzusprechen, höchstens, diese zu bezweifeln. So beschränkt sich denn auch Krüger [4] bei seiner Feststellung der Echtheit der Regeln auf die Frage in Parenthese: „... ob auch in der vorliegenden Bearbeitung? ..." Völlig unbegreiflich ist mir dagegen, wie Vacant-Mangenot im Dictionnaire de Théologie Catholique [5] mit größter Sicherheit ausführen können: „Les règles de saint Basile reçurent dans la suite de nombreuses additions qui, sans modifier leur texte, en précisèrent davantage la pratique et les complétèrent par l'adjonction d'observances nouvelles," — denn das Folgende ist doch kein Beweis dafür: „Les conciles et les patriarches de Constantinople ont enrichi de nombreuses observances le corps des lois monastiques de l'Orient. Il convient de citer Jean le Jeûnier, Nicéphore et Photius. Les abbés de quelques monastères célèbres fondirent en un tout méthodique ces éléments épars de la discipline religieuse orientale, qu'ils eurent soin d'expliquer et de commenter. ... Les empereurs de Byzance, Justinien en particulier, légiférèrent souvent pour les moines. Un grand nombre de ces lois et de ces règlements sont aujourd'hui tombés

1) KG., Bd. 1, 1. Aufl. (Freibg. 1889), S. 376, Anm. 1. In der 2. Aufl. urteilt H. v. Schubert (oben S. 10 A. 3) noch bedeutend unbestimmter.

2) Askese und Mönchtum (2. Aufl. Frankf. a. M. 1897), S. 286f.

3) Er meint damit die reg. fusius tractatae, die reg. brevius tract. und die Constitutiones Monasticae.

4) a. a. O., S. 203.

5) Bd. 2 (Paris 1905), S. 456.

en désuétude. Les monastères basiliens actuels en conservent assez néanmoins ..." Geben sich diese Ausführungen als Versuch einer Vergegenwärtigung der Entstehung der basilianischen Regeln, so könnte man zugeben, daß die Möglichkeit durchaus nicht von der Hand zu weisen ist, daß die Mönche des Basilianer-Ordens in dem Bestreben, alle ihre Satzungen auf Bas. zurückzuführen, das CoA. im allgemeinen und die Regulae im besonderen mit der Zeit noch bedeutend erweitert haben. Aber ohne eine genaue Untersuchung der einzelnen Stücke darf man hier nichts behaupten. Ganz andere Bedeutung hat, was Holl schreibt [1]: „Bei den reg. brev. tract. könnte wegen der losen Aneinanderreihung der Verdacht eher berechtigt sein, daß hier Ursprüngliches und Späteres miteinander versetzt sei, und diese Vermutung gewinnt eine gewisse Handhabe durch die handschriftliche Notiz, die Garnier p. 412 (nach der ersten Aufl.) zwischen *σπς* und *σπζ* mitteilt: *Ἕως τούτου μόνον εἶχε τὸ ἀπὸ τοῦ Πόντου κομισθὲν ἀντίγραφον· τὰ δὲ ἐφεξῆς κζ κεφάλαια καὶ τὰ ἐπιτίμια ἐκ τῆς βίβλου τῆς ἀπὸ τῆς Καισαρείας προσετέθη*. Indessen hat schon Garnier auf die ep. 22 (III, 98 ff.) hingewiesen, die sich wie ein erster Entwurf ausnimmt und den Hauptbestand als echt sichert. Die Möglichkeit, daß zu dem hierdurch Gedeckten im Laufe der Zeit von anderen Zusätze gemacht sind, läßt sich nicht bestreiten; aber aus inneren Gründen ausscheiden kann man, soviel ich sehe, nichts: Die Art der Definition, der Beweisführung, der Schriftverwertung ist überall gut basilianisch. Jedenfalls ist hier ohne eine Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung nicht auszukommen." Wir werden uns mit diesen Ausführungen noch bis ins einzelnste auseinanderzusetzen haben. Aber ich möchte sofort die Frage aufwerfen: Sollte man nicht doch noch bedeutend klarer sehen können, ja zu einigermaßen sicheren Ergebnissen kommen, auch ohne eine Untersuchung der Handschriften? Genügt hier nicht schon der Hinweis auf die Tatsache, daß bereits etwa 20 Jahre nach dem Tode des Bas. eine Übertragung der Regeln ins Lateinische stattfand, welche uns noch erhalten ist und eine bedeutend geringere Zahl von *κεφάλαια* bietet? Allerdings verbaut man sich von vornherein den sich hier öffnenden Weg, wenn man mit her-

1) a. a. O., S. 157 A.

kömmlicher Sicherheit urteilt: Die Regeln des Bas. „wurden von Rufin in freier Bearbeitung ins Lateinische übersetzt“ [1]. Das einzige, was man ohne eine genaue Untersuchung der Rufinschen Übersetzung sagen kann, hat Bardenhewer ausgesprochen: „Rufin von Aquileja will des Basilius' Institutiones Monasticae ins Lateinische übersetzt haben (Hist. eccl. 11 9), und seine noch erhaltene Übersetzung erweist sich als eine Zusammenfassung der längeren und kürzeren Bas.-Regeln zu einer einzigen Regel in 203 Fragen und Antworten.“ [2] Diese Feststellung aber muß uns stutzig machen und den Antrieb geben, dieser Tatsache durch eine genaue Vergleichung der Rufinschen Übersetzung mit dem griechischen Original auf den Grund zu gehen. Und tatsächlich liefert eine solche Untersuchung überraschende Ergebnisse.

Zunächst der rein äußerliche Befund des Vergleichs. Aus den 55 fus. + 313 brev. = 368 Regeln des Bas. hat Rufin einen Komplex von 203 Regeln übersetzt, und zwar

von den fus.:	17,	fehlen	38
von den brev.:	191,	fehlen	122
	208		160
dazu eine, die im Original nirgends zu finden ist:	1		
	209.		

1) So Stählin, a. a. O., S. 1409 Anm. 3. Noch viel dogmatischer ist das Urteil von M. Schanz, Gesch. d. röm. Lit., Bd. IV, 1 (München 1914), S. 415: „Ruf. bot sie in umgearbeiteter Form, indem er einen Katechismus aus ihnen machte.“ Wie er zu dieser Behauptung kommt, ist mir unerfindlich. Mißverständlich ist auch M. Heimbuchers Bemerkung (Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, 2. Aufl. Paderborn 1907, S. 123 Anm. 1): „Schon Ruf. veranstaltete . . . eine lateinische Bearbeitung der beiden Regeln, welche er zu einer einzigen Regel in 203 Fregen und Antworten zusammenzog.“ Vgl. auch Petrakakos, a. a. O., S. 152 Anm. 12: *Ἡ ὑπὸ τοῦ Ρουφίνου ἐκπονηθεῖσα συνοπτική, οὕτως εἰπεῖν, μετάφρασις τῶν Ὅρων.*

2) a. a. O., S. 141; doch hat derselbe a. a. O., S. 143 mit dem Ausdruck „die auszügliche Übersetzung der beiden Regeln“ wieder wie die anderen viel zu viel behauptet. So wird auch die oben angeführte Aussage dasselbe meinen. Damit steht aber fest, daß nirgends in der Literatur auch nur eine Ahnung von dem wahren Sachverhalt zu finden ist. Schon deshalb mußte diese Übersetzung endlich einmal untersucht werden.

Diese Zahl ergibt sich daraus, daß

in Ruf. 2 enthalten sind fus. 2— 6,
„ „ 8 „ „ „ 16—17,
„ „ 11 „ „ „ 22—23,

also statt 9 Regeln Ruf. nur 3 bietet. Darum enthält seine „Regel“ statt 209 nur 203 Fragen und Antworten.

Wie kommt es nun, daß er eine so viel geringere Zahl von Regeln bietet? Wie unsere Zitate aus der Literatur zeigen, war man bisher der Ansicht, Rufin habe die Regeln des Bas. frei bearbeitet. Dies dachte man sich wohl etwa so, daß er sie sachlich geordnet und dabei Übereinstimmendes zusammengearbeitet und Unwichtiges weggelassen habe. Unsere im Folgenden darzulegende Untersuchung aber wird ergeben, daß er weder durchweg sachlich geordnet, noch alles Übereinstimmende zusammengearbeitet hat. Ob er überhaupt etwas weggelassen hat, können wir nicht entscheiden; unwichtig ist aber durchaus nicht alles, was fehlt; oft ist vielmehr das Gegenteil der Fall.

Wir suchen zunächst festzustellen, ob er etwas sachlich geordnet hat. Dazu untersuchen wir folgende Tabelle, die uns der Vergleich geliefert hat:

Tabelle I

Ruf.	fus.	Reihe	Ruf.	brev.	Reihe	Ruf.	brev.	Reihe
1	1		20	6	1	41	24	8
2	2–6		21	288	5	42	25	8
3	7		22	289	5	43	26	8
4	8		23	99	4	44	27	8
5	9		24	158	3	45	28	8
6	10		25	159	3	46	29	8
7	15		26	7	1	47	191	7
8	16-17		27	8	1	48	126»	
9	19		28	9	1	49	30	8
10	21		29	85	6	50	192	7
11	22–23		30	86	6	51	193	7
			31	187	7	52	194	7
	brev.		32	188	7	53	31	8
12	1	1*	33	189	7	54	88	6
13	114	2	34	21	8	55	32	8
14	157	3	35	22	8	56	195	7
15	98	4	36	160	3	57	196	7
16	3	1	37	161	3	58	197	7
17	4	1	38	162	3	59	33	8
18	5	1	39	163	3	60	34	8
19	287	5	40	23	8	61	35	8

* Erklärung dieser Chiffrierung folgt S. 18f.

Ruf.	brev.	Reihe	Ruf.	brev.	Reihe	Ruf.	brev.	Reihe
62	198	7	110	279 »		157	243	9
63	36	8	111	148	2	158	244	9
64	115	2	112	149	2	159	55	8
65	116	2	113	150	2	160	215	7
66	37	8	114	203	7	161	216	7
67	117	2	115	170	3	162	245	9
68	118	2	116	171	3	163	217	7
69	119	2	117	10	1	164	56	8
70	38	8	118	89	6	165	246	9
71	39	8	119	45	8	166	247	9
72	40	8	120	283 »		167	218	7
73	41	8	121	46	8	168	248	9
74	42	8	122	47	8	169	219	7
75	43	8	123	16 »		170	249	9
76	44	8	124	204	7	171	250	9
77	164	3	125	205	7	172	251	9
78	165	3	126	206	7	173	252	9
79	127 »		127	207	7	174	220	7
80	120	2	128	17 »		175	57	8
81	—		129	90	6	176	123 »	
82	121	2	130	151	2	177	177	3
83	199	7	131	152	2	178	178	3
84	166	3	132	153	2	179	221	7
85	167	3	133	122 »		180	222	7
86	200	7	134	172	3	181	137 »	
87	97 »		135	239	9	182	58	8
88	128	2	136	208	7	183	59	8
89	129	2	137	173	3	184	60	8
80	130	2	138	209	7	185	101	4
91	131	2	139	240	9	186	91	6
92	132	2	140	241	9	187	179	3
93	133	2	141	48	8	188	62	8
94	135	2	142	49	8	189	67	8
95	168	3	143	210	7	190	68	8
96	134	2	144	50	8	191	182	3
97	136	2	145	51	8	192	105	4
98	100	4	146	52	8	193	73	8
99	87	6	147	53	8	194	106	4
100	169	3	148	280 »		195	75	8
101	141	2	149	11	1	196	94	6
102	142	2	150	174	3	197	108	4
103	143	2	151	211	7	198	109	4
104	144	2	152	212	7	199	110	4
105	145	2	153	213	7	200	229	7
106	146	2	154	54	8	201	111	4
107	147	2	155	175	3	202	275	9
108	201	7	156	176	3	203	274	9
109	202	7						

Wir ersehen daraus Folgendes:

1. Die fus.-Regeln sind nur bis reg. 23 übersetzt, der Rest fehlt. Von den übernommenen sind einige zusammengefaßt, die sachlich

zueinander gehören und im Original aufeinander folgen. Ferner fehlen die Regeln 11, 12—14, 18 und 20.

2. Von den brev.-Regeln sind verschiedene aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang genommen und zu anderen gestellt, die sachlich Ähnliches behandeln.

3. Diese „sachliche Ordnung“ ist in keiner Weise systematisch durchgeführt.

Damit dies klar wird, folgt ein Inhaltsverzeichnis der Rufinschen Basilius-Regeln:

Tabelle II

regula:	
1—2	Das Liebesgebot [1]* und seine Erfüllung
3—5	Notwendigkeit des Zusammenlebens und der Entsagung
6—7	Eintritt [2]
8—11	Enthaltsamkeit [3]
12	Autorität der Schrift
13—14	Gehorsam [4] und Dienst
15	Das Selbstbewußtsein des Vorstehers
16—28	Sünde [5], Beichte [6] und Buße
29—33	Verzicht [3] auf Besitz und Verwandtschaft
34—35	Gedankensünden [5]
36—39	Liebesgemeinschaft [1]
40—45	Zungensünden [5]
46—47	ira [5] (und Sanftmut)
48—49	gula [5]
50—54	tristitia [5]
55	acedia [5]
56—60	(vana) gloria [5]
61—62	superbia [5]
63	(vana) gloria [5]
64—65	Gehorsam [4]
66—71	acedia [5]
72—74	Streitsucht [5]
75—76	Ungehorsam [5]
77—79	ira [5] (und rechter Richter-Sinn)
80—86	Gehorsam [4]
87	Gäste (Hospitanten!)
88—99	Enthaltsamkeit [3]
100—107	Arbeit [7]
108—110	Gebet und Konzentration
111—113	Kellermeister [7]

* Sachlich Zusammenhängendes ist mit gleicher Zahl bezeichnet, ohne daß diese Zahlen etwas mit denen der ersten Tabelle zu tun haben.

regula:	
114—123	Beichtfrage [6]
124—125	Der heilige Geist
126—129	Enthaltsamkeit [3]
130—132	Arbeit [7]
133—134	Profanes und heiliges Essen
135	Der gute Schatz
136—137	Schweigen
138—140	Wandel in Gottesfurcht
141	avaritia [5]
142—144	luxuria [5]
145	Was heißt Raka?
146	vana gloria [5]
147—148	Reinheit
149—150	Rechte Stellung zur Sünde und zu Gottes Geboten
151—156	Liebe [1]
157—159	ira [5]
160—168	Friedliche Kindes-Gesinnung
169	Dankbarkeit
170—171	Das Heilige
172—174	Asketische Fragen [3] (u. a. Verkehr mit Schwestern [8])
175—191	Beichtfragen [6]
192	Eintritt [2] und Arbeit [7]
193—195	Buß- und Beichtfragen [6]
196	Eintritt [2] und Schulden
197—201	Verkehr mit Schwestern [8]
202	Der Satan
203	Vor der Welt ein Tor!

Wenn man diese beiden Tabellen vergleicht, so zeigt sich, daß bei Rufin die Möglichkeit geschaffen ist, Kapitel aus den verschiedensten Teilen der brev. unter einem sachlichen Gesichtspunkt zusammenzufassen, weil er sie hintereinander geordnet hat (so z. B. Ruf. 40—63 Sünde: brev. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 191, 126, 30, 192, 193, 194, 31, 88, 32, 195, 196, 197, 33, 34, 35, 198, 36; oder Ruf. 80—86 Gehorsam; oder Ruf. 175—191 Beichtfragen u. v. a.). Es ist also offenbar, daß Ruf. hier sachlich geordnet hat.

Aber warum hat er dies nicht durchgeführt? Tab. 2 erweckt doch gewiß nicht den Eindruck einer systematisch aufgebauten Mönchsregel, und doch zeigt die gleichartige Bezifferung gleicher Inhalte, daß man durch eine wirklich durchgeführte sachliche Ordnung den Stoff hätte gut zusammenfassen können. Dies ist sehr

auffallend. Wenn der Übersetzer die Absicht hatte, den Stoff zu ordnen, warum hat er es nicht durchweg getan? Ergab sich dies einfach aus einem unexakten Verfahren, oder hatte er bestimmte Absichten, oder läßt sich sonst ein Schluß daraus ziehen? — Um diese Fragen zu entscheiden, müssen wir versuchen, dem Prinzip seiner Ordnung auf die Spur zu kommen.

Wenn wir dazu Tab. 1 verfolgen, sehen wir, daß Ruf. bei der Übersetzung der fus. der Reihenfolge des Originals gefolgt ist. Da er auch die brev. mit 1 beginnt, so dürfen wir annehmen, daß er die Absicht hatte, bei diesen Regeln ebenso vorzugehen, dann aber irgendwie von diesem Vorsatz abgebracht wurde. Wodurch? Wenn wir uns fragen, warum er hinter brev. 1 114 bringt, so erkennen wir, — da 1 vom unbedingten Gehorsam gegenüber der Schrift redet und 114 zur Regel des Gehorsams die Übereinstimmung eines Befehls mit dem Gebot des Herrn macht, — daß er 114 als sachlich zu 1 gehörig hinter dieses gestellt haben wird. Das folgende 157 nun handelt von der unveränderten Richtung des Sinnes auf Gott und weiter 98 von der Orientierung der Befehle des Vorgesetzen an dem in der Schrift offenbarten Willen Gottes; ohne Zweifel stehen auch diese Fragen aus demselben Grund an dieser Stelle. Merkwürdigerweise folgt aber nun wieder die nach 1 ordnungsgemäße Folge 3, 4 und 5 (2 muß ausgefallen sein, denn es steht sonst nirgends). Also hat er sich doch wieder an die Reihenfolge des Originals gehalten und die anderen Fragen nur aus ordnungstechnischen Gründen eingeschoben. Geht dies so weiter? Ja; denn es folgt brev. 6, aber dazwischen ist 287 eingeschoben: Es handelt wie die vorige Frage von der Buße. Hinter 6 steht auffallenderweise 288 und 289, also die Fortsetzung des vor 6 eingeschobenen 287. Hat er sich denn auch an diese Reihenfolge gehalten? Eigenartig! Jetzt kommt 99, die Fortsetzung von den vorhin eingeschobenen 98. Berücksichtigt er denn auch diese Reihenfolge? Merkwürdig! Jetzt folgt die Fortsetzung des vorhin eingeschobenen 157 mit 158 und 159. Also auch diese Reihenfolge? Wir verfolgen die Zahlen weiter und entdecken tatsächlich zehn Reihen später 160—163. Inzwischen wurde wieder der erste Faden aufgenommen und durch Einschübe neu angesponnen. Wir gehen diesen Spuren weiter nach und verfolgen unter Markierung durch verschiedene Zahlen die einzelnen Reihen: tatsächlich hat Ruf.

von allen in der ersten Zeit eingeschobenen Fragen die weitere Reihenfolge berücksichtigt. Wie erklärt sich diese merkwürdige Tatsache? Vielleicht so: Er hat an dem Hauptfaden des Originals festgehalten — denn es folgen ja wirklich nach 9, wenn auch in großen Abständen, 10 und 11 —, aber an entsprechender Stelle sachlich hierher Gehöriges schon jetzt eingeschoben, obwohl es im Original erst später kam. Um aber nun trotzdem bei der Reihenfolge des Originals zu bleiben, hielt er sich auch bei den einmal eingeschobenen Fragen an ihren Zusammenhang und ließ die Fortsetzung folgen, sobald sich eine Gelegenheit dazu bot. So hätte er mehrere Fäden beharrlich verfolgt und kunstvoll ineinander geflochten. Daß dieses Verfahren möglich ist, davon habe ich mich durch ein Experiment überzeugt. Man kann dies nachprüfen, indem man sich als Ruf. fühlt und sich einen Komplex von 368 Zahlen vornimmt, die man unter Auslassung einer ganzen Anzahl in der vermuteten Weise zu ordnen versucht. Dabei muß man aber jede neu eingeschobene Zahl mit ihrem ganzen Anhang durch eine besondere Farbe markieren. Diese Hilfskonstruktion zeigt uns, daß Ruf. in der oben gezeichneten Weise verfahren sein kann. Sie zeigt auch, warum es gar nichts Auffallendes ist, daß die einzelnen Fragen plötzlich abreißen. Denn das geschieht in dem Augenblick, wo der Ordner bei der Verfolgung des betreffenden Fadens an eine Frage kam, die bereits mit ihrem ganzen Anhang als neuer Faden vorweggenommen worden war. — Sollte Ruf. tatsächlich so verfahren sein, so müßte sich seine ganze „Regel" in lauter zusammenhängende Zahlenreihen auflösen lassen, wie man einen Zopf in seine verschiedenen Stränge auflöst. Dies gelingt denn auch zwanglos, und wir erhalten neun Stränge, welche auf Tab. 1 verschieden numeriert sind. (Einige wenige Zahlen bleiben übrig; sie wurden ganz aus ihren Zusammenhängen herausgerissen. Sie sind fett gedruckt worden. Der Pfeil deutet an, daß sie selbständig an diesen Stellen eingeschoben wurden.) Aber diese Tatsache ist kein Beweis dafür, daß Ruf. wirklich so verfahren ist. Anderseits kann man einen so auffallenden Tatbestand nicht einfach mit unexaktem Verfahren erklären. Außerdem ist die Verflechtung der Reihen in keiner Weise unexakt, sondern im Gegenteil so kunstvoll, daß hier ein tieferer Grund vorliegen muß. Es bleibt also die Frage: Woraus erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß der Über-

setzer bei seiner sachlichen Ordnung mehrere Fäden verfolgte? Daß er die eingeschobenen Fragen mit ihrem ganzen Anhang herübernahm?

Fand er vielleicht bereits sachliche Zusammenhänge vor, die er berücksichtigen wollte? Wir untersuchen die neun Reihen auf ihren Inhalt und finden tatsächlich, daß jede einen in sich geschlossenen sachlichen Zusammenhang aufweist. So erhalten wir: eine erste Buß-Reihe (1), eine Gehorsams-Reihe (2), eine erste Gesinnungs-Reihe (3), eine Vorsteher-Reihe (4), eine zweite Buß-Reihe (5), eine Besitz-Reihe (6), eine zweite Gesinnungs-Reihe (7), eine Sünden-Reihe (8) und eine exegetische oder Schrift-Reihe (9). — Nun erhebt sich die Frage: Hat erst Ruf. diese Zusammenhänge geschaffen durch Ausscheiden der fehlenden Fragen, oder lagen ihm diese schon vor? — Wäre das erstere der Fall, dann müßten die fehlenden Fragen die Zusammenhänge im Original zerreißen. Eine Untersuchung derselben ergibt aber, daß weitaus die meisten von ihnen durchaus in die Zusammenhänge passen, und viele von ihnen wären sicher auch für Ruf. wertvoll gewesen: so in der Buß-Reihe u. a. die Frage nach Gewißheit der Sündenvergebung (12) und die nach Überwachung der Sünder (19); in der Vorsteher-Reihe die Frage nach der Handlungsfreiheit der Vorsteher bei Neuaufnahmen (112) und nach der Zurückhaltung derer, die austreten wollen (102); oder in der Sünden-Reihe die Frage nach der Notlüge (76) u. a. Zum mindesten waren sie bedeutender als andere, die er aufnahm, z. B. die Frage nach dem Wort Raka (51), „Was ist zeitliche Sorge?“ (88), „Wie ist der beschaffen, der gegen den Strafenden aufgebracht ist?“ (159) u. a. Anderseits sind in den Reihen des Ruf. mindestens drei Fragen, die nur schwer in den Zusammenhang einzuordnen sind: in der ersten Gesinnungs-Reihe die Frage nach einem Unterschied in der Behandlung der mehr oder weniger Gutes Wirkenden (170); in der zweiten Gesinnungs-Reihe eine ähnliche Frage (203) und in der Gehorsams-Reihe die Frage nach der Unmöglichkeit, nicht zornig zu werden (12); in der zweiten Gesinnungs-Reihe finden sich sogar zwei, die mit dem besten Willen nicht einzuordnen sind: über die Notwendigkeit des Schweigens (208) und ehrsamer Kleidung (210). Warum hat denn Ruf. diese Fragen nicht mit ausgeschieden, wenn er die anderen wegließ, um

die Sachreihen herzustellen? Aber dies ist nach dem Ergebnis unserer letzten Untersuchung einfach unmöglich; denn wie sollte er diese Ordnung anders hergestellt haben, wenn nicht durch die Weglassungen? Diese passen aber zum größten Teil in die Zusammenhänge. Also fand Ruf. die sachlich geordneten Reihen schon vor. Wir werden im 2. Hauptteil dieser Untersuchung die Konsequenzen für den Aufbau der brev. aus diesem Ergebnis ziehen. Für jetzt interessiert uns dies: Wenn Ruf. auch diese sachlichen Zusammenhänge schon vorfand, so läßt sich doch daraus sein merkwürdiges Ordnungsverfahren nicht erklären, weil es ein Unding wäre, zu glauben, daß er diese Zusammenhänge berücksichtigte, indem er sie zerriß. Denn tatsächlich war die Sachordnung vorher größer als nachher. Auch hätte er, wenn er wirklich die sachlichen Zusammenhänge erkannte, keinen Grund mehr zum Ordnen gehabt. Er hat sie aber doch berücksichtigt! Also muß es so gewesen sein, daß ihm zwar diese Ketten vorlagen, daß er aber ihren sachlichen Zusammenhang nicht erkannte. Dann müssen sie aber einen anderen ihm erkenntlichen, also wohl äußeren Zusammenhang gehabt haben. Das heißt aber: Es werden ihm nicht nur die zwei „Regeln“ fus. und brev. vorgelegen haben, sondern eine ganze Anzahl von Regel-Gruppen, von denen eine — die fus. — sich durch ihre philosophische, ausführliche Art derart von den anderen unterschied, daß er sie zuerst wiedergab — vielleicht stand sie auch schon in seiner Vorlage an erster Stelle! — Die anderen aber flocht er kunstvoll ineinander, indem er sie sachlich zu ordnen suchte. Nur so ist verständlich, warum er sich nicht scheute, um dieser Ordnung willen ihm vorliegende Zusammenhänge zu zerreißen; er beobachtete ja ihre Reihenfolge einfach, indem er die Exemplare nebeneinander liegen hatte und so ineinander arbeitete. Dies ergab sich also ganz von selbst. — Wie diese einzelnen Regel-Gruppen entstanden sind, wird im Abschnitt II dieser Untersuchung dargestellt werden.

Es bleibt uns noch übrig, das bei Ruf. fehlende Gut zu untersuchen; vielleicht läßt sich erkennen, ob er es wegließ, oder ob es ihm noch gar nicht vorlag. Da Ruf. nach Krüger [1] unmittelbar nach seiner Rückkehr aus dem Orient, also etwa 398, d. h. aber kaum 20 Jahre nach dem Tode des Bas. († 379), dessen Regeln

1) RE[3] XVII, S. 199.

ins Lateinische übertrug [1], so erscheint es durchaus möglich, daß ihm eine ursprünglichere Form vorgelegen hat als die uns heute überlieferte; zumal, wenn man bedenkt, daß sie die Regeln des morgenländischen Mönchtums wurden, und welche Erweiterungen die Regeln des Abendlandes erfahren haben. Da nun die Späteren sehr wohl Gründe zu allerlei Zusätzen hatten, weil sich das Mönchtum immer weiter entwickelte und mit der Ausdehnung auf neue Länder auch immer neue Fragen auftauchten, so wäre diese Möglichkeit dann sehr wahrscheinlich geworden, wenn sich bei Ruf. keine besonderen Gründe zu Auslassungen feststellen ließen. Denn weil Ruf. bei seinen anderen Übersetzungen zwar „eine wörtliche Wiedergabe des Originals nirgends angestrebt zu haben scheint“ [2], vielmehr bei der Übersetzung des Origenes sogar große Streichungen vornahm, aber dafür dogmatische Gründe hatte, wie er selbst in seinem Vorwort zur Übersetzung der Apologie des Pamphilus unter dem Titel de adulteratione librorum Origenis erkennen läßt, und anderseits, wo er keine Gründe hatte, auch keine Streichungen vornahm [3], so müßten sich doch Gründe irgendwelcher Art für seine Auslassungen finden lassen. Nun könnte man darauf hinweisen, daß er ja offensichtlich verschiedene Fragen zusammengearbeitet hat (s. Tab. I), wohl um die Regel zu verkürzen; das wäre doch ein ausreichender Grund auch für Auslassungen. Dazu ist zu sagen, daß jene Zusammenfassungen als solche noch keine Kürzungstendenz sicher nachweisen, weil hier ja nur Zusammengehöriges, was hintereinandersteht, in einem Kapitel zusammengefaßt ist. Aber es sind innerhalb derselben tatsächlich längere philosophische Ausführungen gestrichen, eben darum aber mußten die Streichungen von ganzen Kapiteln auch irgendwie Veranlassung dazu gegeben haben, z. B. durch Doppelheit oder unbedeutenden Inhalt. Nun findet sich aber die erstaunliche Tatsache, daß Ruf. dann ganz wichtige Fragen, die durchaus gut in den Zusammenhang

1) Auf dem Kloster Pinetum auf Wunsch des Abtes Ursatius oder Ursejus (vgl. Ruf.s Vorrede, seine Ep. ad Urs., p. 118 und Hist. Eccl. 29, p. 520). Er hat sie scheinbar nicht selbst aus dem Orient mitgebracht.

2) Krüger, a. a. O., S. 200; vgl. dies auch für das Folgende.

3) So urteilt van de Sande-Bakhuyzen über die Übersetzung des Dialogus de recta fide, daß sie „treuer sei als die andern Bücher des Origenes, weil er dort keine Fälschungen zu vermuten brauchte, um die Rechtgläubigkeit des Verf.s zu retten“. (Vgl. Krüger, a. a. O.)

passen würden [1], weggelassen und ganz nebensächliche [1] und oft ganz kurze Fragen aufgenommen hätte. Wenn wirklich seine Absicht gewesen wäre, zu kürzen, dann hätte er nach dem Verfahren mit den fus. wohl die vielen kurzen Fragen der brev. wie Ruf. 27, 28, 30, 32, 41, 47, 65, 73, 108, 213 u. a. entweder weggelassen oder mit anderen ähnlichen Inhalts zusammengefaßt und Doppelheiten (wie Ruf. 142 und 144) vermieden. Man hat sich bisher seine Arbeit auch wohl so gedacht, aber in Wahrheit ist sie doch wesentlich anders. Eine Untersuchung der Art seiner Übersetzung zeigt uns Folgendes:

Er kürzt 1. indem er Zitate wegläßt (fus. $7_{3,4}$), 2. indem er von zwei Zitaten nur eins anführt (fus. 2_1 5_3 7_4), 3. längere philosophische Erörterungen (fus 2_1: die Ableitung der Liebe, 5_1; vgl. auch 7_1, wo er streicht δημιούργον θεοῦ ὁρίσαντος χρῄζειν ἡμᾶς ἀλλήλων), 4. ausgeführte biblische Beispiele (fus. 3_2), 5. weitere Ausführungen irgendwelcher Gedanken (fus. 5_3 16_1), 6. bilderreiche Ausführungen (fus. 6_1, seine Nüchternheit zeigt sich auch in der Streichung von δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας 7_4), 7. durch Zusammenfassung von Doppelheiten (fus. 16_1, brev. 75), 8. durch zusammenfassende Wiedergabe (fus. 2_2 8), 9. durch Beseitigung der Überschriften, die vor den Fragen stehen (fus. 1, 2, 7, 8), 10. durch Auslassung oder mildernde Zusammenfassung von Drohungen (fus. 2_4, brev. 151 fehlen die Worte ὡς νωθρότερα — καὶ καταγνώσεως ἄξια), 11. indem er zwei Worte durch eins übersetzt (brev. 114: φευκτὸς καὶ βδελυκτός durch exsecrabilis), 12. durch Vereinfachung einer Satzkonstruktion (brev. 114).

Aber er ist darin nicht konsequent. Er läßt z. B. anderseits 1. nicht nur die meisten Zitate stehen, sondern er fügt sogar fus. 16_1 zu dreien noch eins hinzu (ähnlich fus. 17_1 zu zweien noch ein drittes), ja fus. 2_1 bringt er sogar da ein Zitat, wo Bas. gar keins hat (vgl. 2_4 17_1, brev. 1). So macht er noch andere Zusätze: 2. brev. 105 überläßt Bas. dem Vorsteher die Entscheidung, Ruf. gibt genaue Anweisungen (ähnlich brev. 111, wo Bas. nur urteilt: „Mit Recht", Ruf. aber eine ausführliche Begründung gibt). 3. fus. 8_1 bringt er alle biblischen Beispiele außer Paulus, 16_2 aber bringt er sie restlos, brev. 111 hat er sie sogar über Bas. hinaus! 4. Er macht selbständige Ausführungen mit eigenen Gedanken (fus. 7_1). 5. Er schafft sogar selbst Doppelheiten, indem er fus. 22_3 eine größere Aus-

1) Vgl. die oben S. 20 genannten.



führung bringt über den habitus ordinatus, die sich stark an brev. 210 anschließt (ähnlich bringt er brev. 50 einen Zusatz, der eigentlich 49 überflüssig macht, trotzdem übersetzt er auch diese Frage). 6. Auch bei fus. 53 ist er viel ausführlicher in der Wiedergabe eines Beispiels, das gut hätte wegfallen können. 7. Er führt auch Bilder weiter aus (fus. 7 $_2$ das Bild von Leib und Gliedern). 8. Häufig übersetzt er ein Wort durch zwei (brev. 114 *διαφορὰ* mit differentia vel diversitas, ebenda *ἀγαθὰ* mit utilia et iusta vgl. auch brev. 49 und 151). 9. Vor allem aber gestattet er sich viele kleine Zusätze meist erläuternder Art (vgl. fus. 2 Frage, brev. 151 Frage: ... id est cum clamore, als Erklärung zu majore voce, u. v. a.).

Die weitaus größte Masse des Textes aber übersetzt er wörtlich, d. h. so, wie ein freier, selbständiger und sprachgewandter Kopf wörtlich übersetzt[1]: Er steht über seinem Stoff und nimmt sich daher Freiheiten. Er spricht so, als ob er der Verf. sei (dies wird z. B. deutlich durch den Zusatz in fus. 2 $_2$ si mihi non creditis, audite prophetam!). Für solche Art „freier Übersetzung“ spricht nicht nur eine Anzahl von den obigen Punkten (von den Kürzungen mindestens 11 und 12, von den Zusätzen 1, 6, 7, 8 und 9), sondern überhaupt die Widersprüche zwischen den Kürzungen und Zusätzen, welche jede prinzipielle Tendenz ausschließen. Dagegen scheinen die anderen Streichungen die Tendenz der Kürzung klar hervortreten zu lassen. Demgegenüber ist aber zu sagen, daß gerade diese fast gar nicht in den brev. zu entdecken sind, eine solche Tendenz aber in den fus. auch nicht zu leugnen ist. So bin ich der Meinung, daß wir im ganzen mit freier, d. h. selbständiger Übersetzung zu rechnen haben. Eine Anzahl von Beispielen wird dies verdeutlichen.

Daß er nicht kürzen will, erweist z. B. die Tatsache, daß er brev. 49 und 50 hintereinander bringt, obwohl sein kleiner Zusatz in 50 49 überflüssig macht. Hier liegt einfach freie Übersetzung vor. Ähnlich liegt es z. B., wenn er fus. 6 $_1$ *ἐν τῇ ἀδιαφορῷ συνηθείᾳ ζῶντα* übersetzt mit in eadem quis consuetudine atque in priore conversatione permanens. Vgl. auch fus. 7 $_4$ *Εἰ δέ τις λέγει ἀρκεῖσθαι τῇ τῶν θείων Γραφῶν διδασκαλίᾳ πρὸς τὴν κατόρθωσιν τῶν ἠθῶν* — Si quis autem dicat sufficere sibi doctrinam scripturae et Apostolica praecepta ad emendationem morum vitamque

1) Vgl. Luthers Bibelübersetzung. Kein Mensch wird sagen, er habe die Bibel frei bearbeitet.



formandam. Der erstere Zusatz scheint mir die korrigierende Hand des Katholiken zu verraten, der letztere findet sich auch weiter unten ebenda. Brev. 75 hat er Salomone für ἐν Παροιμίαις, ebenda am Schluß übersetzt er τὸ παραπλήσιον δὲ τούτῳ καὶ παρὰ τῷ Ἱερεμίᾳ εὕροι τις ἂν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγοντι ... mit Et tunc merito dicitur ad eam illud quod per Jeremiam praedictum est a Domino dicente. ...

Trotzdem sind die großen Lücken und Zusammenfassungen in den fus. auffallend, und wir können dort auch eine kürzende Tendenz nicht verkennen. Eine solche erweist auch der Zusatz in fus. 3_{1} nach einer größeren Streichung ... non omnia dicere, impossibile enim est. Er beruft sich dabei zwar auf Bas., mit dem er sich identifiziert: ut superius diximus, aber er zeigt doch durch solche Einschübe, daß er die „kurze“ Darstellung des Bas. bewußt noch verkürzt hat. Hier finden wir auch den Grund dafür, daß es sich um große Abschnitte handelt, bei denen viel ausgeführt wird, was sich zwar schön liest, jedoch praktisch nicht nötig ist. Aber das begründet doch nur die Kürzung der Abschnitte in sich und ihre Zusammenziehung; niemals aber können die großen Lücken einzig mit der Tendenz zu kürzen erklärt werden! Denn es bleibt einfach unverständlich, warum die wichtigen §§ 14: vom Bruch des Gelübdes (!!), 24: über die Art des Zusammenlebens und 25 ff. über die Pflichten der Vorsteher, die Beichtpflicht (!!), die Horen (!!) usw. weggeblieben sind, ja warum überhaupt die Übersetzung der fus. mit reg. 23 abbricht —, wenn wir nicht annehmen, daß Ruf. eine andere Vorlage benutzt hat, welche noch eine ursprünglichere Form der Regeln als die uns heute überlieferte enthielt. Dies wird noch bestätigt durch einige Beobachtungen bei unserer letzten Untersuchung, welche den Gedanken an eine andere Vorlage unmittelbar nahelegen:

Zunächst finden sich innerhalb der einzelnen Regeln Auslassungen, welche ebenso rätselhaft sind, wie jene Lücken zwischen ihnen. Warum fehlen z. B. in dem Satz: „Denn bereit zu sein zum Tode für Christus und die irdischen Glieder abzutöten und freiwillig jede Gefahr auf sich zu nehmen für den Namen Christi — das heißt sein Kreuz auf sich nehmen“ die dem Geist des Mönchtums besonders entsprechenden Worte: ... καὶ τὸ ἀπροσπαθῶς ἔχειν πρὸς τὴν παροῦσαν ζωὴν ...? (fus. 6_{1}). Warum fehlen in fus. 16_{3} bei

der Aufzählung der Laster der γαστὴρ und der πλοῦτος? bekämpft er doch sonst die gula wie die luxuria! Warum sollte Ruf. in 7 1 die wichtige Ausführung über die Selbstsüchtigkeit des einsamen Lebens weggelassen haben? Warum in fus. 7 3 die Stelle, wo Bas. etwa ausführt, daß der Gerechte dadurch unterstützt wird, daß viele ihm beistimmen, weil auf zweier oder dreier Zeugen Mund eine Sache besser bestehe, mit so ganz abweichendem Sinn wiedergegeben haben: „Dem Gebet wird mehr Erfolg verliehen durch die Einstimmigkeit einer Menge von Betern, und durch viele Personen wird die Größe der Gnade, die in ihnen ist, in Dank gegen Gott sichtbar“? Oder sollte er in fus. 17 2 die ausgezeichnete Zusammenfassung dessen, was Bas. unter ἐγκράτεια versteht, nur deswegen weggelassen haben, weil in dem Abschnitt eigentlich vom Lachen die Rede ist? Dann findet sich auffallenderweise an einer Stelle (fus. 5 3), — die sachlich übereinstimmend doch mit so anderen Worten übersetzt ist, daß man annehmen muß, hier liege ein anderer Text zugrunde, — der Zusatz ut tanquam speculum quoddam ipsum habentes id semper ad ipsum respicientes, opus nostrum fixo ad ipsum cordis oculo dirigamus und etwas später ... secundum hunc ergo prospectum opus dirigamus mandatorum —, ein Gedanke, der durchaus von Bas. stammen könnte und an anderer Stelle auch ähnlich ausgesprochen ist. Auch fus. 2 3 und 5 3 findet sich sachlich vollständige Übereinstimmung, keine Streichung — und doch nicht wörtlich übereinstimmende Übersetzung. Hier würde mir die Erklärung: „freie Übersetzung!“ nicht genügen. — Woher kommt in fus. 16 2 die merkwürdige Abweichung:

Ὁ Μωϋσῆς διὰ τῆς *μακρᾶς* ἐν νηστείᾳ *καὶ προσευχῇ* προσεδρίας τὸν νόμον ἔλαβε *καὶ θεοῦ λέγων ἤκουσεν* Ὡς ἄν εἴτις λαλήσαι, φησί, τῷ ἑαυτοῦ φίλῳ	Moyses quidem dum continuatio **quadraginta dierum** jejunia **adstitisset indefectus**, dicitur a Deo meruisse legis **auxilium humano generi deferre.**

oder in brev. 1 bei sonst wörtlicher Übereinstimmung:

Ὥστε παντὶ λόγῳ ἐπανάγκες ἤ, ἤ τῷ θεῷ ὑποτάσσεσθαι κατὰ τὴν ἐντολὴν αὐτοῦ, ἤ ἄλλοις διὰ τὴν ἐντολὴν αὐτοῦ.	Itaque omni modo non quae nobis licita sunt, sed quae aedificant proximos agere debemus, et non nobis placere, sed proximos ad aedificationem.

Ganz undenkbar scheint es mir, daß fus. 15, das nur im Anfang und in einigen Gedanken mit Ruf. übereinstimmt, von diesem sollte so frei bearbeitet worden sein, daß er den größten Teil der Ausführungen selbst geschaffen hätte. Hier scheint mir bestimmt eine frühere Form einer Bas.-Regel vorzuliegen, die dieser dann später ausgebaut und modifiziert hat. — Auch daß in brev. 105 und 111 Bas. nur mit einem kurzen Wort, einmal unter Hinweis auf die Vorsteher, das andere Mal mit dem Urteil „mit Recht" geantwortet und erst Ruf. die volle Antwort hergestellt haben soll, ist schon deshalb sehr zweifelhaft, weil Ruf. den Bas. dann ausgezeichnet kopiert hätte. Jedenfalls ist es auffallend, daß an der einzigen Stelle, an der im griechischen Text noch ein ähnlicher Hinweis auf die Vorgesetzten steht, Ruf. diesen exakt wiedergegeben hat ohne irgendeinen Zusatz; und zwar steht diese Frage unmittelbar hinter der einen, angeblich von Ruf. beantworteten, nämlich 106!! Warum hat er denn bei der einen selbständig geantwortet und bei der anderen nicht? Niemand weiß es.

Alle diese Beobachtungen, welche sich noch beliebig vermehren lassen [1], scheinen mir auf eine andere Vorlage hinzuweisen, die vielleicht — wie die letzte Beobachtung zeigt — noch Regeln enthielt, welche später irgendwie verloren gingen [2], von jenen dreien uns bekannten nur die Antworten, vielleicht wegen Verderbnis einer Handschrift, da zwei davon hintereinanderstehen; und die anderseits viele von den Regeln noch nicht enthielt, welche uns heute als basilianisch überliefert sind. Darauf scheint uns die Untersuchung der Rufinschen Übersetzung mit Notwendigkeit hinzuweisen. Denn der auffallenden Beobachtungen sind zu viele, als daß sie anders auch nur irgendwie befriedigend erklärt werden könnten. Dann müssen die Regeln aber schon zu Lebzeiten des Basilius nach dem Abendland gekommen sein, da ja vieles von dem bei Ruf. fehlenden Gut als echt basilianisch nachweisbar ist. Ruf. hat sie laut seiner Vorrede bei seiner Rückkehr aus dem Orient vorgefunden. Nun bringt Heimbucher [3] die Notiz: „Im Kloster

1) Sehr auffallend ist auch die starke Abweichung der Ruf. 7 von fus. 15, wo gerade das fehlt, was in seiner Ausführlichkeit auf spätere Verhältnisse hinweist.

2) So auch die in keiner der beiden griechischen Regeln nachweisbare Ruf. 81.

3) a. a. O., S. 125.



des heiligen Marcian in Neapel sollen sie noch zur Zeit des heiligen Basilius eingeführt worden sein." Er meint: in der lateinischen Übersetzung des Ruf.; doch dies ist fraglich, es sei denn, daß man die Übersetzung viel, viel früher ansetzt; doch ist sie vor der Orientreise des Ruf. kaum anzunehmen. Jedenfalls ist diese Notiz bedeutsam, weil sie eine Tradition wiederspiegelt, nach der schon eine sehr frühe Form der Bas.-Regeln in den Okzident gekommen sein soll [1]. Also ist es sehr wahrscheinlich, daß Ruf. eine solche übersetzt hat. Dann bedeutet aber unsere Untersuchung der Rufinschen Übersetzung einen entscheidenden Schritt vorwärts auf dem Weg zur Feststellung einer ursprünglichen Form der Bas.-Regeln. Allerdings ist Ruf. ein zu freier Übersetzer, als daß man allein aus Beobachtungen an seinen Übersetzungswerken sichere Schlüsse ziehen könnte. Aber unsere Untersuchung hat doch dies eine bis zu einem höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit gebracht: Die Gestalt der Bas.-Regeln, welche uns vorliegt, ist nicht die ursprüngliche; die Vorlage des Ruf. stand der ursprünglichen Form viel näher. Daß diese die ursprüngliche Gestalt selbst enthalten hätte, wagen wir nicht zu behaupten. Es genügt uns aber vorläufig, zu wissen — und da wir unmöglich alle Abweichungen auf Ruf. selbst zurückführen konnten, so steht dies einwandfrei fest —, daß die Bas.-Regeln nicht auf einmal entstanden sind, sondern daß sie eine Entwicklung durchgemacht haben, die zu einer Zeit, da schon Exemplare davon verbreitet wurden, noch nicht abgeschlossen war [2].

Wir fassen nun die Ergebnisse unserer Untersuchung der Rufinschen Übersetzung kurz zusammen: Ruf. hat die Regeln des Bas. in einer ursprünglicheren Form, als die uns heute überlieferte, nicht pedantisch wörtlich, sondern frei übersetzt. Dabei ist er soweit gegangen, bei den fus. einzelne Kpp. zusammenfassen und allzu ausführliche Kpp. zu kürzen. Die brev. lagen ihm nicht als Ganzes vor, sondern in einzelnen in sich abgeschlossenen Teilen. Diese hat er zusammen-

1) Heimbucher begründet seine Notiz nicht, also ist unser Schluß auf eine Sondertradition hypothetisch.

2) Vgl. dazu die bei Holl, a. a. O., S. 157 A. zitierte Notiz über ein pontisches Exemplar, welches die brev. nur bis 286 enthielt. Davon wird noch unten die Rede sein.



gearbeitet, indem er sie sachlich zu ordnen versuchte, sie dabei kunstvoll ineinander verflechtend. In Wahrheit hat er dadurch die Ordnung nicht verbessert, sondern die schon vorliegenden sachlichen Zusammenhänge zerrissen, weil er sie wohl nicht als solche erkannte. Daß er in seinen Freiheiten so weit ging, einzelne Regeln wegzulassen, ist von ihm selbst bezeugt [1]: Basilii praeterea Instituta monachorum: optantes, si poterimus et dei favor adjuverit, eorum plura transferre und läßt sich bei seiner ganzen Art auch nicht bestreiten, obwohl wir keine prinzipiellen Gründe dafür erkennen konnten. Ausgeschlossen ist es aber, daß alle bei ihm fehlenden Regeln von ihm weggelassen wurden, vielmehr hat er sicher einen großen Teil von ihnen noch gar nicht vorgefunden. So entstand sein Werk, zwar kürzer als die beiden Regeln des Bas. zusammen, aber ob brauchbarer, das ist sehr fraglich. Ich glaube es nicht. — Die in seiner Übersetzung im Abendland heimisch gewordenen Bas.-Regeln konnten sich denn auch gegenüber der prägnanteren und kürzeren Regel Benedikts nicht behaupten.

3. Die Echtheit der einzelnen Fragen und Antworten.

Nachdem es uns durch Heranziehung der Rufinschen Übersetzung gelungen ist, den größten Teil der Bas.-Regeln als echt zu sichern —, denn was spätestens zwanzig Jahre nach dem Tode des Bas. schon im Okzident lebte, ja wohl zu seinen Lebzeiten dorthin kam, das kann doch mit größter Wahrscheinlichkeit als echt angesehen werden —, kommen wir nun zur Untersuchung der Echtheit der durch ihr Fehlen bei Ruf. zweifelhaften Regeln. Dieses nichtrufinische Gut soll durch eine inhaltliche Untersuchung gesichtet werden. Dadurch wird es uns vielleicht gelingen, doch mit einiger Sicherheit darüber zu entscheiden, wieweit auch das nichtrufinische Material echt basilianisch ist. Dabei leitet uns folgender Gedanke: Da alles Nichtrufinische schon von vornherein zweifelhaft basilianisch ist, so genügt die Entdeckung von irgend etwas Verdächtigem, um eine Frage zum mindesten für sekundär, wenn auch noch für basilianisch zu halten; kommen aber mehrere belastende Momente zusammen, so ist eine Unechtheitserklärung nicht zu umgehen. Dazu haben wir folgende Kriterien:

1) Hist. Eccl. I, 2, c. 9.



1. Sekundär-basilianisches Gut liegt vor, wo eine Frage im allgemeinen dem Bas. nicht abgesprochen werden kann, aber a) spätere, schon entwickeltere Zustände vorausgesetzt sind, b) die Formulierung einer Frage auf spätere Anfrage (oder Kontroverse) hinweist, c) Wiederholungen sich finden. Als später erscheint uns auch d) alles Legislatorisch-Spezialisierte gegenüber dem Paränetisch-Allgemeinen, e) alles Zusammenfassende, Referierende gegenüber dem Vereinzelten, f) alle verwickelteren, philosophischen Ausführungen gegenüber knappen, sachlichen Darlegungen, g) jede Abschwächung eines ursprünglichen Rigorismus (denn diesen müssen wir unbedingt dem Bas. zugestehen), aber auch h) jede Überspitzung einer strengen Forderung (denn das ist gegen die weise Mäßigung des Bas.).

2. Unbasilianisches Gut liegt vor, wo a) Widersprüche zwischen rufinischem und nichtrufinischem Gut, sowie innerhalb des nichtrufinischen Gutes zu finden sind, wo b) eine kraftvolle Synthese durch schwächlichen Kompromiß ersetzt ist, und wo c) keine Beziehung auf die Schrift vorliegt. Überhaupt ist unbasilianisch d) jede Unentschiedenheit, welche nicht aus der Weisheit stammt, und e) jeder Allgemeinplatz.

Unter Anwendung dieser Kriterien führte mich die dreimal durchgeführte inhaltliche Untersuchung zu folgenden Ergebnissen:

Wirklich unbasilianisch scheint mir von den fus. keine einzige Regel zu sein. Am meisten Schwierigkeiten hat mir **Regel 37** [1] bereitet, welche von den Gebetszeiten handelt, denn gegen sie liegen schwere Bedenken vor: 1. Mit der Bestimmung, daß auch die vom Kloster Entfernten auf keinen Fall die Gebetszeiten versäumen dürfen, und daß um die dritte Stunde die Brüderschaft sich versammeln soll *κἂν τύχωσιν ἄλλοι πρὸς ἄλλα ἔργα μεμερισμένοι* befindet sich diese Regel im Widerspruch zu der rufinischen brev. 147 [1], welche ein Fernbleiben vom gemeinsamen Gebet zuläßt [2]. 2. Cassian

1) Zur rascheren Verdeutlichung der Unterschiede zwischen rufinischen und nichtrufinischen Fragen sind die **nichtrufinischen** fettgedruckt.

2) *Ἐρώτησις· Ὁ περὶ τὸ ἔργον τοῦ κελλαρίου, ἢ τοῦ μαγαρείου, ἢ περί τι ἄλλο τοιοῦτον ἀσχολούμενος, ἐὰν μὴ φθάσῃ παρεῖναι τῷ κανόνι τῆς ψαλμῳδίας καὶ τῆς προσευχῆς, εἰ μηδὲν ζημιοῦνται τὴν ψυχήν. Ἀπόκρισις· Ἕκαστος ἐν τῷ ἑαυτοῦ ἔργῳ φυλάσσει τὸν ἴδιον κανόνα, ὡς μέλος ἐν σώματι, καὶ ζημιοῦνται μὲν αὐτὸς ἀμελήσας τοῦ ἐπιτεταγμένου· καὶ τῷ κοινῷ δὲ ἐπιβουλεύων κινδυνεύει περισσοτέρως. Ὥστε κατὰ μὲν διάνοιαν πληρούτω τὸ γεγραμμένον ὅτι Ἄδοντες*



berichtet von der Prim.[1]: Secundum ... hanc matutinam ... canonicam functionem nostro tempore in nostro quoque monasterio primitus institutam. Darnach setzt Pargoire[2] die Entstehung der Prim auf 375—90 an und zwar für ein nicht von Hieronymus eingesetztes palästinensisches Kloster. 3. Pachomius hatte, wie Schiwietz[3] nachgewiesen hat, nur frühmorgens und abends eine *σύνταξις* zum Gebet, und nach Cassian[4] waren noch im 5. Jahrhundert in Ägypten nur diese beiden Gebetszeiten üblich. Da Bas. und seine Regeln sehr rasch im Orient bekannt wurden, so wäre es erstaunlich, wenn seine praktische Durchführung der festen Gebetszeiten, zumal auch wegen ihrer exakten biblischen Begründung, nicht auch dort eingewirkt hätte. 4. Pargoire[5], Schiwietz und Grützmacher[6] setzen die Entstehung der Complet erst bei Benedikt an, und Pleithner[7] findet sie bei Cassian, allerdings vielleicht auch schon bei Bas. Er schreibt[8] über Bas.: „Wir treffen hier zum erstenmal die volle Zahl der kanonischen Tageszeiten an. Unbestreitbar sind die nächtliche und die Morgenoffizin, ferner die Terz, die Sext, die Non und Vesper angegeben. Weniger deutlich werden auch die Prim und Complet bezeugt." Meiner Ansicht nach stimmt dies ganz für fus. 37, aber darum handelt es sich ja gerade, ob dieses Kp. echt ist. Freilich kann man diese Frage nicht so entscheiden, wie es Grützmacher tut, wenn er nach Zitation dieser Angabe Pleithners fortfährt: „Er (Pleithner) beruft sich dabei auf Bas. reg. fus. tract. c. 37. Hier findet sich aber die Prim und Complet nicht erwähnt, sondern sie wird von Pleithner hinein interpretiert." Dazu ist zu sagen: Tatsache ist, daß vor Bas. nur das offizielle Morgen- und Abendgebet (Matutin und Vesper), dazu meist privatim Terz, Sext und

---

καὶ ψάλλοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ Κυρίῳ· Εἰ δὲ σωματικῶς μὴ φθάνει συνδραμεῖν τοῖς λοιποῖς, μηδὲν διακρινέσθω.

1) Instit. III, 4.

2) „Prime et Complies" in Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (Paris 1898), S. 281 ff.

3) St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, 1. Bd (Mainz 1904).

4) Instit. III, 2. 5) a. a. O., S. 456 ff.

6) Die Bedeutung Benedikts v. Nursia und seiner Regel (Berlin 1892), S. 41 Anm. 1.

7) Älteste Gesch. des Breviergebets (Kempten 1887), S. 257 ff.

8) a. a. O., S. 168.

Non und zuletzt noch die Vigilien üblich waren [1], daß aber — wenn fus. 37 echt ist — Bas. zum ersten Male sowohl die Matutin wie die Vesper in zwei Zeiten gespalten hat: bei jener durch die Worte 1. προφθάσαντας τὸν ὄρθρον und 2. ὄρθρος; bei dieser durch 1. συμπληρωθείσης τῆς ἡμέρας und 2. τῆς νυκτὸς ἀρχομένης. Offenbar entspricht davon je die erste den alten Matutin und Vesper, also müssen die übrigen der Zeit nach Prim und Complet bedeuten. Vielleicht waren sie es nicht so ausgesprochen wie später, vorhanden waren sie auf jeden Fall. Ich setze mich damit in Gegensatz zu den meisten Forschern [2], aber ich kann den Text nicht anders verstehen, wenn ich ihm unbefangen gegenübertrete. Es kann sich meiner Ansicht nach nur darum handeln, ob Kp. 37 echt ist oder nicht. Nun fährt aber Grützmacher einfach fort: „Ferner geht aber diese Rezension ursprünglich nicht auf Basilius zurück"; dabei verweist er auf seine frühere Ausführung [3], wo er die oben [4] von mir zitierte vage Vermutung Moellers als Tatsache nimmt und außerdem ausspricht, daß er fus. und brev. für zwei verschiedene Rezensionen der „Bas.-Regel" hält, wodurch er keine allzu große Kenntnis dieser beiden Regeln verrät. Scheinbar kennt er nur Ruf. Das hindert ihn aber nicht, in der vorhin von mir zitierten Form offenbar die ganzen fus. in Bausch und Bogen für unecht zu erklären. In den brev. aber, von ihm „kürzere Rezension" genannt, sind allerdings keine festen Gebetsstunden erwähnt. Jedoch: so rasch läßt sich nicht entscheiden, ob Bas. die beiden Gebetszeiten schon eingesetzt hat oder nicht. Nach eingehender, mehrmaliger Prüfung des Sachverhaltes kann ich mich nicht entschließen, Kp. 37 für unecht zu erklären, obwohl sogar unsere spätere Erörterung über den Aufbau der fus. zeigen wird, daß dieses Kp. ganz isoliert steht und daher bei der stufenweisen Entstehung der fus. erst sehr spät angesetzt werden muß. Ich halte es nämlich für ganz unmöglich, daß Ruf. ein solches Kapitel gestrichen hätte. Darum bin ich dazu gelangt, fus. 37 für noch durchaus basilianisch, aber sekundär zu halten und zwar

1) Vgl. S. Baeumer, Gesch. des Breviers (Freibg. i. Br. 1895), Kap. 2 und 3 des 1. Buches.

2) Baeumer, a. a. O., S. 80 Anm. 4 gibt zu, daß bei Bas. der Keim der Complet vorhanden sei.

3) a. a. O., S. 39 (s. auch S. 36 über Pargoire). 4) Siehe S. 11.

aus folgenden Gründen: 1. Es ist echt basilianisch in Stil (vgl. schon den Anfang *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λέγοντος,* so fängt er mehrere Ausführungen an; und die Fülle der Zitate!) und Gedanken (vgl. die Betonung der Nächstenliebe und überhaupt den Versuch der Synthese zwischen ständiger Arbeit und unaufhörlichem Gebet usw.) 2. Die Notiz Cassians muß eben durch die Aussagen der basilianischen Quelle korrigiert werden, soweit Cassian allgemein die Bedeutung seiner Prim feststellt. Bei einer Verallgemeinerung konnte sich auch der sonst gut unterrichtete Cassian irren. 3. Schon Hieronymus bezeugt in seinem Epitaphium Paulae von dieser und ihren Nonnen: Mane, hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant [1]. Dies stimmt insofern ausgezeichnet zu Bas., als auch dieser die genannten Stunden hat, nur mit Vermehrung durch Prim und Complet; wieder ein Beweis dafür, daß Bas. diese eingeführt hat, zumal das, was Hieronymus bezeugt, allgemein kirchlicher Brauch war, wenn auch noch nicht konsequent durchgeführt. 4. Der oben bezeichnete Widerspruch läßt sich gut daraus erklären, daß die Gebetsbestimmungen verschärft wurden, nachdem die festen Gebetszeiten in späterer Zeit durchgeführt waren. 5. Die Einführung dieser Gebetsstunden in später Zeit durch Bas. gewinnt größte Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß um 375 in Caesarea große liturgische Reformen waren, während deren Pargoire [2] nur die Einführung der Complet durch Bas. ansetzt. Die Entwicklung wäre dann etwa so zu denken: Anfangs hatte Bas. bei seinen Mönchen zwar gemeinsame Gebetsstunden [3], aber man hielt sich nicht nur an die in der Kirche üblichen Zeiten, sondern was dort zu wenig geschah, geschah hier zu viel: Viele dehnten die Gebete noch weit über die Arbeitszeit hinaus aus. Dadurch machte sich allmählich die Notwendigkeit fester Ordnung auch hierin immer dringender geltend [4], und Bas. führte die schon in der Kirche geübten Gebetstunden unter Auffüllung durch die zwei Zeiten obligatorisch ein. Spricht dafür nicht

1) Vgl. Pargoire, a. a. O., S. 283.

2) a. a. O., S. 466. Dieser läßt sich vor allem durch die Cassiansche Notiz bewegen, die Prim erst später anzusetzen. Ich kann dies nicht einsehen.

3) Vgl. brev. 43 und 44, schon bei Ruf.!!

4) Vgl. den Anfang von fus. 37, der sich wie die innere Entstehungsgeschichte der Horen liest.

der Ausdruck in fus. **37** *παροϱᾶσθαι δεῖ τοὺς διατετυπωμένους καιϱοὺς τῶν πϱοσευχῶν ἐν ταῖς ἀδελφότησιν, οὓς ἀναγκαίως ἐξελεξάμεθα,* welcher zugleich zeigt, daß nicht erst in fus. **37** diese Stunden festgesetzt, sondern nur die schon vorhandenen ergänzt und alle mit biblischer Begründung obligatorisch eingeführt wurden? Damit wäre Basilius der Schöpfer der Prim und der Complet und der Organisator der eigentlichen Horen, insofern als er die Einteilung des Tages durchführte und diese Gebetszeiten im Mönchtum obligatorisch machte. — Nach dieser inhaltlichen Abschweifung kehren wir zurück zur Echtheitsfrage. Fus. **37** ist die für unser Kapitel bei weitem wichtigste Regel. Alle anderen sind weder hinsichtlich der Feststellung ihrer Echtheit so schwierig, noch ist die Entscheidung darüber so folgenschwer.

Unbasilianisch ist also von den fus. keine einzige Frage. Dagegen mußte ich von den brev. dreizehn Regeln als unecht ausscheiden: **14** weil ohne Inhalt, Doppelheit gegenüber dem ausführlichen 287 und ohne jedes Zitat; **61** weil es für Bas. ein Gemeinplatz wäre, zu sagen: Wer sich zu allem weigert, ist für uns unbrauchbar; **69** weil es sich durch ganz primitive Kombination von Bas.-Gedanken ohne jeden Schwung als Arbeit eines Schülers erweist; **78** weil es für Bas. eine allzu große Weisheit wäre, auf die Frage: Welche sind Erfinder des Bösen? zu antworten: Die neue Bosheiten erfinden; **96** weil es nur den ganz allgemein basilianischen Gedanken enthält: Nichts tun ohne den Willen des Vorgesetzten! und als Antwort gar nicht auf die Frage eingeht, wie wenn ein Schüler auf die nicht einfache Frage: Darf ein jeder die Schrift lesen, wenn er will? keinen anderen Rat gewußt hätte. Auch ist es eine Doppelheit gegenüber dem echten **235**, wo dasselbe Problem etwas modifiziert: „Auswendiglernen der Schrift“ mit neuen Gedanken und feiner Pädagogik gelöst ist; **107** weil es unklar und unentschieden antwortet, eine Doppelheit darstellt gegenüber 97, wo die etwas modifizierte Frage eingehend und feinsinnig beantwortet ist, und zudem kein Zitat enthält; **155** weil es durch geistlose Anwendung eines basilianischen Gedankens als epigonenhaft gekennzeichnet ist: könnte Bas. wollen, daß man einen kranken Gast, der für Bekehrungsversuche unzugänglich ist, noch in krankem Zustand auf die Straße setzt? — derselbe Bas., der die Nächstenliebe über alles andere erhob? **228** weil es gar keine Antwort

gibt, sondern nur einen Hinweis auf eine ausführliche Antwort. Solche geistige Armut ist Bas. nicht zuzutrauen. Wo er wenig sagt, da sagt er doch etwas und zwar knapp und bestimmt (vgl. 83) oder verweist auf die Vorsteher (105 und 106); **242** weil es eine weniger als dürftige Antwort gibt auf die Frage: Was heißt: „Liebet einander mit brüderlicher Liebe!"?, indem ein Schüler etwas phantasiert von innerlicher und äußerlicher Liebe, Erotik und Freundesliebe, lauter Allgemein-Plätze!! **286** weil ich eine so nichtssagende Antwort dem großen Bas. nicht zutrauen kann; **292** weil es mir unmöglich erscheint, daß Bas. eine Frage so völlig mißverstehen konnte. Es wurde nicht gefragt, ob überhaupt weltliche Kinder aufgenommen werden sollten, sondern ob dazu eigens ein Lehrer angestellt werden soll. Erstere Frage war schon viel besser in fus. 15 beantwortet, und selbst letztere ist bereits dort entschieden worden; **295** weil hier epigonenhaft dürftig ein allgemeiner Gedanke des Bas. (vgl. Ep. 22, brev. 201f. usw.) als einzige Antwort gegeben wird; so hätte Bas. höchstens bei übergroßer Müdigkeit geantwortet; **307** weil zu allgemein und dürftig und ohne jedes Zitat. Das kann jeder Schüler des Bas. geschrieben haben.

So haben wir nur eine geringe Zahl von Regeln ausgeschieden, aber bei diesen ist es auch dringend nötig. Wenn die Regeln allgemein große und schöne Gedanken durchweg in guter Form mit entschlossener Bindung an die Heilige Schrift enthalten, so dürfen wir schon als unecht ausscheiden, was diesem Maßstab gar nicht standhält. Ich habe hierin eher zu wenig als zu viel getan. Wie wir gesehen haben, schützt auch die Tatsache, daß ein basilianischer Gedanke in einer Antwort enthalten ist, diese nicht vor der Unechtheitserklärung, selbst wenn man mit Garnier und Holl die Ep. 22 zum Vergleich heranzieht. Damit ist allerdings nach Aussage beider, wie auch meine Nachprüfung bestätigt hat, der größte Teil des Gutes der Regeln gesichert, aber doch nur des Gedankengutes; denn die Ep. 22 enthält lediglich Gedankenskizzen ohne feste Formulierung. Diese innere Übereinstimmung ist jedoch insofern bedeutsam, als sich auch in diesem Brief wie in den brev.-Regeln weniger eigentlich Mönchisches findet als vielmehr allgemeine ethische Grundsätze, die allerdings bei einem Asketen asketisch gefärbt sein mußten. Aber bei einem großen Denker wäre

es doch zu leicht möglich, daß der Schwarm der Epigonen die Fülle der Brosamen, die von des Reichen Tische fielen, zu einem Häufchen zusammengetragen hätte und nun behauptete, hier sei echtes Gut des Meisters. Leider aber ist es inzwischen durch ihren Magen gegangen. Glücklicherweise sind es aber nur wenige Regeln, die sich als solches Werk von Schülern erweisen. Die Fülle des Materials ist basilianisch.

Am meisten angefochten wurde bisher brev. 293, das berühmte Kapitel über die Gleichheit aller Sünden, welches den Katholiken immer wieder anstößig war, und das sie darum dem Bas. absprechen wollten. Sie scheuten sich dabei nicht, das ganze Werk der brev. [1], ja, wenn es sein mußte, auch der fus. dazu [2], für unecht zu halten. Mir scheint es ausgezeichnet basilianisch zu sein. Denn 1. ist dieser Gedanke, daß es keinen Unterschied zwischen den Sünden gibt, sondern jede als Ungehorsam gegen Gott verwerflich ist, großartig und tief, kann also nur von einem kraftvollen Denker vertreten werden (vgl. das Pauluswort Röm. 3, 23, daß es keinen Unterschied der Sünder gibt!); vor allem aber findet er sich auch klar und deutlich in dem rufinischen brev. 4! 2. findet sich darin der zweite wunderbare Gedanke: Wenn eine Sünde groß genannt werden kann, so die, welche über mich herrscht; eine solche aber verdient den Namen klein, über welche ich herrsche! 3. die Antwort steht im Einklang mit Ep. 22 und vielen anderen Regeln: Wer auf keine Mahnung hört, soll ausgeschlossen werden *καὶ ὡς ἐθνικὸν καὶ τελώνην ὁρᾶσθαι*; 4. am Schluß steht der echt basilianische Grundsatz, hier aber neu formuliert: *χρὴ γὰρ τὴν μακροθυμίαν καὶ τὴν εὐσπλαγχνίαν ἐπιφέρεσθαι τῇ ἀποτομίᾳ*. 5. es enthält beinahe mehr Zitate als Text. — Es ist offenbar eine Frage, die sich aus der Beichtpraxis allmählich ergab; darum wird sie doch trotz aller Echtheit, weil nicht bei Ruf. vorhanden, sekundär sein.

Bei der weitaus größten Masse des nichtrufinischen Gutes liegt kein Grund zur Bezweiflung der Echtheit vor, doch mußte ich es durchweg als sekundär erkennen. Darin liegt zunächst gar kein abwertendes Urteil, denn es befindet sich darunter äußerst Wertvolles. Sondern diese Tatsache erklärt nur, was wir bei der

1) So Possevin und Bellarmin; s. oben S. 6.

2) So Combefisius; s. oben S. 7 ff.



Untersuchung der Rufinschen Übersetzung von einer anderen Vorlage vermuteten, und wird uns noch weiterhin bedeutsame Schlüsse gestatten hinsichtlich der Entstehung der Regeln. Im allgemeinen ist schon die Feststellung interessant, daß die oben angeführten Kriterien durchweg ihre Anwendung finden, daß also innerhalb der beiden Regeln das verschiedenartigste Gut beieinander ist. Daß es deswegen auch ungeordnet sei, hat man bisher wohl gemeint, aber unsere Rufin-Untersuchung hat uns schon gezeigt, daß diese Annahme nicht nur unnötig, sondern auch falsch ist. Ich muß nun für das Folgende darauf hinweisen, daß meine Erklärung all dieser Fragen als sekundär so untrennbar ist von meiner Anschauung über die Entstehung der Regeln, daß sie eigentlich erst ganz verstanden werden kann, nachdem man diese kennen gelernt hat.

Schon a priori sind für sekundär zu erachten alle die vielen Fragen rein exegetischer Art, welche ja gar nicht anders als aus der Schriftlektüre entstanden sein können, die sich aber natürlich über Jahre ausgedehnt haben wird. So ist verständlich, daß der größte Teil davon, der sich nicht bei Ruf. findet, zur Zeit der Entstehung seiner Vorlage noch nicht existierte. Unter diese Beurteilung fallen: brev. **63—66, 77, 186, 214, 223—227, 230, 234, 253—273, 276—278, 282, 291**. Davon trifft mehrfache Belastung: **253** wegen Doppelheit gegenüber 62 und **268** gegenüber 283. Dagegen spricht weder bei **254** der besondere Erweis als basilianisch durch die Parenthese *ὡς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἔγνων* — denn für basilianisch sind alle diese Stücke zu erachten schon wegen der äußerst geschickten Art der Beantwortung schwieriger exegetischer Fragen, aber auch wegen des Gedankengehaltes —, noch bei **267** die Tatsache seiner Zitation durch Justinian. — Weiter erscheinen als unbedingt sekundär solche Fragen, welche entwickeltere Verhältnisse voraussetzen als die rufinischen; denn nach unserer obigen Feststellung muß das Rufinsche Exemplar ziemlich früh schon in den Okzident gekommen sein. So ist es doch auffallend, daß alle Fragen, die von mehreren Brüderschaften handeln, nicht bei Ruf. zu finden sind. Es kann wohl sein, daß er sie weggelassen hat, weil er die Regeln nur für ein Kloster übersetzte. Aber wie wissen wir denn genau, daß er es nur für das eine übersetzte? Sollte Ruf. so bescheiden gewesen sein, keine Ausbreitung seiner Übersetzung über mehrere Brüderschaften zu erwarten? Und wenn

er es erhoffte, ließ er sich gewiß nicht diese Bestimmungen entgehen, welche seine Übersetzung geradezu dazu prädestiniert hätten! Es handelt sich um fus. **35**, **43**, **44**, **54**, brev. **181**, **284**, **285**. Darunter sind Fragen wie fus. **54**, welche einen ganzen zu einer Einheit zusammengezogenen Komplex von Brüderschaften voraussetzen; denn die Vorsteher sollen zusammenkommen zu gemeinsamen Beratungen. Das kann nicht von Anfang an so gewesen sein. Eine entwickelte Beichttechnik zeigt brev. **15**: Der die Absolution Erteilende soll sich zuerst mit dem auseinandersetzen, dem die betreffende Seele anvertraut ist! Aus entwickelter Beichtpraxis ergeben sich auch Fragen wie die nach Gewißheit der Vergebung: **296** und **299**; aus einer entwickelten Bußgewalt: fus. **50**—**53**. Daß diese sekundär sind, weil Beicht- und Bußpraxis sich erst entwickelten, beweist die Tatsache, daß von 40 Fragen über dies wichtige Thema nur 15 schon bei Ruf. zu finden sind! Nach fus. **49** ist sogar besonders ein Rechtsanwalt innerhalb der Brüderschaft eingesetzt. Dies ist doch kompliziert gegenüber dem einfachen Rat in fus. 9, möglichst nicht vor ein weltliches Gericht zu gehen, sondern Streitigkeiten durch Ermahnung unter sich auszumachen. — In manchen Regeln wird direkt ein Bewußtsein von einer allgemeineren Bedeutung dieser Bestimmungen offenbar. Das setzt doch voraus, daß bisher erlassene schon verbreitet waren. Die Antworten verraten einen Überblick, wie ihn nur ein großer Führer gehabt haben kann. So war es nicht von Anfang an. So fängt fus. **38** folgendermaßen an: *Ἰδικῶς μὲν ἀφορίσαι τέχνας τινὰς οὐχ εὔκολον διὰ τὸ ἄλλας παρ' ἄλλοις ἐπιζητεῖσθαι κατὰ τὴν ἰδιότητα τῶν τόπων καὶ τὴν ἐπιτηδειότητα τῶν ἐν ἑκάστῃ χώρᾳ πραγματειῶν.* Von 14 Bestimmungen über die Arbeit hat Ruf. nur 6 und zwar die einfacheren; die komplizierteren, wie über den Verkauf der Arbeiten: fus. **39**, **40**, und mit Berücksichtigung mehrerer Brüderschaften: fus. **44** u. a. **29**, **38**, **42**, **41** (dies letztere faßt brev. 142—146 zusammen!) fehlen. Verdächtig ist auch, wenn Bas. in brev. **302**, **304** (dann gebunden **305**), **308** alles so freimütig den Vorstehern überläßt, was sich doch bei Ruf. nur brev. 106 findet, während für 105 eine ausführliche Antwort gegeben ist. Jedenfalls ist eben auch 106 bedeutend später als 105, wenn auch noch rufinisch. Bald war wohl sein Einflußgebiet so gewachsen, daß er in manchen Fällen keine Sondervorschriften

mehr geben konnte: Zeit und Ort waren zu verschieden geworden. — Wenn schon **297** später ist, weil so etwas einer erst gefragt haben muß, bis man sich darüber ausspricht in der Weise, wie es dort geschieht, so erst recht **300**, das es ergänzt und darauf verweist. Ähnlich beziehen sich auf Früheres fus. **43** brev. **13**, **103**, **95**, **74**. Bei der letzteren Regel ist interessant, daß Bas., während er von vornherein das Eremitenleben verpönt hat (vgl. fus. 7), hier die Frage vorgelegt wird, ob das einsame Leben nicht doch für diejenigen gut sei, welche eine gewisse Vollkommenheit erreicht hätten. Bas. lehnt es ausdrücklich ab (also kann er nicht die Co. Mo. verfaßt haben!). Da Bas. bereits ausgeführt hat, daß man auch die kleinste Sünde nicht verachten darf (brev. 4), so schließt sich erst daran die Frage an, wie der im Kleinsten Sündigende zu behandeln sei: **83**. Die Frage aber, ob jemand, der nur in einem guten Werk fehlt, gerettet werden kann, hinkt bedenklich hintennach: **233**. Auch 114 hat schon beantwortet, was **303** erst wieder gefragt wird. Wäre fus. **25** schon gewesen, so hätte man die Frage brev. **113** nicht gestellt. Doch auch dieses erweist sich als später, da es wohl die Frage eines Vorstehers an den schon zu höherer Stellung aufgestiegenen Bas. ist; er antwortet sehr allgemein. In 106 wird dagegen noch ganz allgemein Zeit und Art der Strafe dem Vorgesetzten überlassen, in **81** und **82** aber wird unterschieden zwischen den Strafen für die Gewissenhaften und für die Gleichgültigen, für die älteren Frauen und für die jüngeren. Das feine seelsorgerliche Empfinden aber, das in diesen Stücken zum Ausdruck kommt, erweist sie als besonders echt basilianisch. In brev. 220 wird noch unbestimmt ausgedrückt, was in fus. **33** genau festgelegt wird. Auch fus. **38** ist ausführlicher als brev. 3, **306** als 201f. — Als später erweisen sich auch die Zusammenfassungen von früher Gesagtem: Fus. **34** von brev. 149—150, fus. **41** von brev. 142—146. Ähnlich allgemein zusammenfassend sind fus. **24**, **29**, **30**. — Aus Kontroversen heraus entstanden sind fus. **55** (auch isolierte Stellung), **18**, brev. **92** (wohl damit zusammenhängend auch **93**), **298** (deshalb Überspitzung der Forderung unbedingten Gehorsams). Eine Entwicklung der Anschauung liegt vor in fus. **47** und **48** gegenüber fus. 10: Erst Gehorsam nach eigenem Urteil (10), später muß triftiger Grund angegeben werden (**47**), dann überhaupt nicht mehr nachgrübeln! (**48**).

Ursprünglich dachte Bas. *μὴ δύναται ἕκαστος δοκιμάζειν τὸ σύμφερον* (brev. 119, ähnlich 132). In fus. **36** zeigt sich dann der Ansatzpunkt einer Kritik des Einzelnen. Dann jene Abschwächung (10), die aber wieder rückgängig gemacht wurde. Eine andere Erklärung ist nicht möglich, da fus. 10 auch schon alt ist und alle echt basilianisch sind. Wir sehen hier in den Kampf des Genies hinein, seine paradoxe Forderung des willenlosen Gehorsams mit höchsten Willensleistungen bei Verantwortung des Einzelnen vor Gott zu vereinigen. — Manche Fragen konnten sich erst allmählich aus der Praxis ergeben. Die konnte er nicht von vornherein konstruieren und entscheiden: **231, 70—72, 79—80, 140, 11** (Aufnahme entlaufener Sklaven), **12** (von Ehelichen), **13**. So auch die Regelung des Benehmens bei der Bewirtung der Gäste, die scheinbar im Laufe der Zeit immer zahlreicher wurden: fus. **20**; sind doch auch alle Spezialbestimmungen über Besuche erst nachrufinisch [1]: fus. **32**, brev. **311, 312, 313**. In 188 und 189 ist es noch ganz selbstverständlich stillschweigend vorausgesetzt, daß Besuche stattfinden. Da braucht es noch keiner besonderen Regelung. **190** ergänzt 189, und fus. **32** ist eine verschärfte Zusammenfassung dieser Bestimmungen, also gewiß am spätesten entstanden. — Eine Frage wie: „Kann man ohne Hinderung durch die unreinen Leibesbedürfnisse ununterbrochen psallieren, lesen oder über Gottes Wort nachdenken?" mußte erst durch einen pedantischen Geist an Bas. herangetragen werden; ähnlich **309, 102** (Verhalten einem Austretenden gegenüber). Z. B. daß einer sich nicht nur weigert, zu dienen, sondern sich bedienen zu lassen, wird Bas. wohl nicht von vornherein erwartet haben (fus. **31**). Eine längere Erfahrung gehörte auch dazu, zu erkennen, daß selbst das Bibellesen eine Gefahr werden kann: **235**. Manche taten es dagegen nicht gern; denen gegenüber mußte man umgekehrt verfahren: 236. Die Beichterfahrung mag ihm die Frage brennend gemacht haben: „Warum verliert man nur immer wieder das stete Andenken an Gott (**294**)?, oder ein Beichtkind wird gefragt haben: „Welche Seele richtet sich denn nun eigentlich nach dem Willen Gottes?" (**237**), und wieder ein anderes: „Wie bringt man es denn fertig, im Werke des Herrn immer vorzüglich zu sein?" (**290**). Sicher

---

1) d. h. nach der Rufinschen Vorlage entstanden.



sekundär sind auch die Bestimmungen über ein Gelübde des Eintritts. Denn anfangs hielt man es für selbstverständlich, daß sich jeder durch seinen Eintritt stillschweigend verpflichtete, gehorsam zu sein und arm und rein (vgl. Pachomius). Ruf. hat nur ein einziges Gelübde: die confessio virginitatis (fus. 15), also sind die anderen sekundär: fus. **14** und brev. **2**. Die Erfahrung führt auch zu einer Beschränkung der Macht des Vorstehers: **104**, **112**, **125**, fus. **27**, auch zur Notwendigkeit eines Vertreters fus. **45**, sowie dazu, daß die Beichtpflicht obligatorisch wird: **26**, **46**. Wenn in brev. 10, 11 und **12** dasselbe Zitat angewandt wird zur Beantwortung der Frage, in 10 noch mit anderen Zitaten zusammen, in 11 und **12** aber nur mit diesem, so ist meiner Ansicht nach gar kein Zweifel mehr daran, daß wohl 10 und 11, nicht aber 11 und **12** zusammen entstanden sein können. — Der Konflikt zwischen Fasten und Arbeit: **139** und damit das Bedürfnis nach einer Regelung des Fastens taucht erst nach längerer Erfahrung auf: **138**. Die Tischlektüre scheint eine spätere Einrichtung zu sein, sonst hätte Ruf. sie wohl kaum weggelassen: **180**. Ob man Sündern ein Amt anvertrauen soll, wird man sich nicht von vornherein gefragt haben: **156**. — Einige Fragen stammen sicher von Vorgesetzten, welche vor irgendwelchen seelsorgerlichen Problemen ratlos standen und nun die Hilfe des Bas. anrufen mußten. So brev. **19**: „Soll man einen Verdächtigen beobachten, trotzdem der Apostel Argwohn verboten hat?" **20** und **124**: „Ist die Berührung mit Andersgläubigen erlaubt?" **84**: „Wie ist ein komplizierter Charakter zu behandeln?" Ähnlich **232**, **281**, **301**, **154** (hier ist der Vorsteher ängstlich!) **183**. Der, dem die Gabe der Rede anvertraut ist, hat Angst, daß diese ihn zu Fall bringt **184** und **185**. Alle solche Fragen wurden wohl erst allmählich an Bas. herangetragen.

Damit sind alle 160 nicht von Ruf. übersetzten Fragen auf ihre Echtheit untersucht. Es war vorauszusehen, daß wir hier zu keinen mathematischen Ergebnissen kommen konnten. Aber ich glaube, unser Ergebnis ist doch insofern befriedigend, als wirklich erwiesen ist, was bisher nur behauptet wurde: daß der größte Teil der in beiden Regeln enthaltenen Fragen und Antworten echt basilianisch ist. Die wenigen aber, welche wir nach eingehender Prüfung als unecht ausgeschieden haben, können wir guten Gewissens fahren lassen: Wir haben uns bemüht,

alles irgend Mögliche als echt zu erweisen. Aber es hat sich des weiteren ergeben, daß das nichtrufinische Gut durchweg sekundär ist, soweit hier aus dem Inhalt Schlüsse gezogen werden können. Die inhaltliche Untersuchung sollte ja auch allein hier nichts entscheiden, sondern sie sollte nur bestätigen, was für uns aus der Untersuchung der rufinischen Übersetzung schon sehr wahrscheinlich geworden war. — Damit jeder meine Ergebnisse nachprüfen könne, sah ich mich gezwungen, alle in Betracht kommenden Fragen mit der Begründung meines Urteils anzuführen. Das hat mich im einzelnen schon über das Thema dieses Abschnittes hinausgeführt. Die Entstehungsfrage mußte hier schon mithineinspielen. Durch diese Andeutungen aber ist sie nun so brennend geworden, daß ihre Erörterung nicht mehr zu umgehen ist.

II. Die Entstehung der Regeln

Beim Nachweis der nur sekundären Echtheit des größten Teils der nichtrufinischen Fragen und Antworten, habe ich häufig damit argumentiert, daß diese Fragen aus den verschiedensten Anlässen erst später entstanden seien. Erst jetzt nachträglich komme ich dazu, dies zu beweisen. Doch die Erörterung der Entstehungsfrage soll uns noch weiter führen: Alles bisher noch Problematische und Undeutliche muß jetzt zur Lösung und Klärung kommen.

Um einen Einblick in die Entstehungsgeschichte der beiden Regeln des Bas. zu gewinnen, habe ich in Ergänzung der obigen inhaltlichen eine formale Untersuchung angestellt. Dabei kam ich zu folgenden Ergebnissen:

I. Während ich aus der Literatur allgemein die meist unausgesprochene[1] Meinung herauslese, Bas. habe die Form von

1) Ausgesprochen finde ich sie nur bei Heimbucher, a. a. O., S. 123: „Sowohl die längeren als die kürzeren Regeln sind in die Form von Frage und Antwort gekleidet ...“ usw., und unmißverständlich angedeutet im Dictionnaire, p. 455: „Le texte de la question ... précise le sens de la réponse. Cette méthode contribue beaucoup à la clareté de la doctrine.“ Meine Ansicht habe ich nur bei Petrakakos gefunden, der sie aber nur schwach begründet (a. a. O., S. 150). Er beruft sich einzig auf den Anfang von fus. 1: *Ἐπειδὴ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ λόγος ἐξουσίαν τοῦ ἐπερωτᾶν* ... und die Antwort des Bas.: *Τὸ ἐρώτημα ὑμῶν ἀρχεῖον ἐστι.* Das beweist aber an sich gar nichts, denn gerade dies ist wohl aus didaktischen Gründen komponiert!

Frage und Antwort selbst gewählt und zwar lediglich dazu, um seine Gedanken klarer darzustellen, hat meine Untersuchung das Ergebnis gezeitigt, daß *die Fragen der brev.* [1] nur zu einem verschwindend kleinen Teil komponiert sind. Bei den weitaus meisten handelt es sich offenbar um *wirkliche Fragen*, die aus irgendwelchen konkreten Anlässen heraus tatsächlich gestellt wurden. Dies leuchtet sofort ein, wenn man bedenkt, was vorhin schon hervorgetreten ist: welche komplizierten Verhältnisse, welche individuellen Erlebnisse, welche banale Praxis einer ganzen Anzahl von Fragen zugrunde liegen. Als Beispiel nur diese:

Ἐπειδὴ διδασκόμεθα οἱ ὑπηρετοῦντες τοῖς ἐν τῷ ξενοδοχείῳ ἀῤῥώστοις, μετὰ τοιαύτης διαθέσεως ὑπηρετεῖν, ὡς ἀδελφοῖς τοῦ Κυρίου ὑπηρετοῦντες, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ τοιοῦτος ὑπηρετούμενος, πῶς ὀφείλομεν αὐτῷ προσέχειν; [**155**]. Ἐὰν συμβῇ ὀλίγους ὄντας ἀδελφοὺς καὶ πλείοσιν ἀδελφαῖς ἐξυπηρετουμένους, εἰς ἀνάγκην ἐμπίπτειν τοῦ διίστασθαι ἀπ' ἀλλήλων, διαμεριζομένους πρὸς τὰ ἔργα, εἰ ἀκίνδυνον τὸ τοιοῦτον; [**154**]. Ὁ πολλὰ νηστεύων, ἐν δὲ τῇ μεταλήψει μὴ δυνάμενος ἀνέχεσθαι τοῦ βρώματος τοῦ κοινοῦ, τί μᾶλλον ἑλέσθαι ὀφείλει, νηστεύειν μετὰ τῶν ἀδελφῶν, καὶ ἐσθίειν μετ' αὐτῶν, ἤ, διὰ τῷ ἀμέτρως νηστεύειν, ἄλλων βρωμάτων ἔχειν χρείαν ἐν τῇ μεταλήψει; [129]. Ἐάν τις τὴν ἐξ ἐφημερίας ὑπηρεσίαν ἐν τῷ μαγειρείῳ, πληρῶν, ὑπὲρ δύναμιν κάμῃ, ὡς ἐμποδίζεσθαι αὐτὸν ἐπὶ ἡμέρας εἰς τὸ κατὰ συνήθειαν ἔργον, εἰ δεῖ αὐτῷ ἐπιτάσσειν τὴν τοιαύτην ὑπηρεσίαν; [152].

Daß solche Fragen komponiert seien, wird wohl niemand annehmen wollen. Aber man kann allgemein als *Kriterium* aufstellen: Kann man eine Antwort lesen und vollständig verstehen, ohne die Frage zu kennen, so ist diese höchst wahrscheinlich *komponiert*. Muß man aber die Frage lesen, weil die Antwort darauf Bezug nimmt oder gar überhaupt nicht ohne diese verstanden werden kann, so hat man eine *wirklich gestellte* Frage vor sich. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob der Text nun mit allen Einzelheiten vom Fragesteller übernommen oder in Erinnerung einer gestellten Frage formuliert ist. Die indirekten Fragen sind z. B. meiner Ansicht nach meist Referate über wirklich gestellte. So kann man z. B. die Antworten von *fus.* **50 ff.** hintereinander lesen und verstehen, ohne die Fragen auch nur angesehen zu haben; bei *brev.* 18

1) Ich fange aus bald ersichtlichen darstellungstechnischen Gründen mit brev. an.



aber wüßte man gar nicht, um welches Problem es sich eigentlich handelt, wenn man nur die Antwort läse. Dann ist ferner da zweifellos eine wirkliche Frage, wo die Antwort an anderer Stelle bereits gegeben ist (brev. **14**, **103**). Denn warum sollte der Verf. eine solche noch einmal komponieren? Wohl aber können immer wieder andere dasselbe fragen. Weiter: Eine große Menge von Antworten bietet relativ so unbedeutende Gedanken, daß man diese unmöglich absichtlich in die Form von Frage und Antwort gebracht hat, um sie darzustellen, sondern hier muß man vielmehr mit Bestimmtheit annehmen, daß Bas. wirklich gefragt worden ist. Das hat ihm diese Gedanken erst entlockt (brev. 49, 51, 91, 126 u. a.). Eine Frage, die gar nicht oder nicht direkt beantwortet wird, ist gewiß eine wirkliche Frage (183, **266**, **292**). Das *ἐπερωτηθέντες* in **228** scheint mir auf keine rhetorische Frage hinzuweisen, sondern auf eine wirklich vorgelegte. Und nun gar recht dumme Fragen können wahrhaftig nicht aus dem Kopf des Bas. stammen! z. B. *Ποῦ ἀπελθεῖν προσετάχθη ὁ ἀκούσας Ἆρον τὸ σόν, καὶ ὕπαγε;* [**255**]. *Τοῦ Κυρίου λέγοντος· Πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην· καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν· εἰ πάντων, ὅσα ἥμαρτέ τις, διὰ τῆς ἐλεημοσύνης τὸν καθαρισμὸν εὑρίσκει;* [**271**]. Und schließlich bezeugt Bas. selbst, daß Frage 128 wirklich gestellt wurde *Τὸ ἐρώτημα οὐ κυρίως φαίνεταί μοι πεποιημένον.* Das ist etwas ganz anderes als das Wort von fus. 1, auf das Petrakakos sich beruft; denn dort steht einfach: Eure Frage ist alt, hier aber beginnt die Antwort mit einer Kritik der Frage. So antworten scharfe Denker. — Und sollte man denn nicht annehmen, daß ein so großer und berühmter Lehrer wie Bas. von vielen immer wieder und wieder befragt wurde? Ist es verwunderlich, daß man so viel Wert auf seine Antworten legte, daß man bestrebt war, sie allgemein zugänglich zu machen? Tatsächlich berichtet denn auch N. Milasch [1]: „Die große Achtung, deren sich Bas. bei Amphilochius (Bischof von Iconion) zu erfreuen hatte, war die Veranlassung, daß sich der letztere, abgesehen von persönlichen Unterredungen mit Bas. über den Fortschritt der Kirche, häufig an ihn auch schriftlich um die Lösung verschiedener, die kirchliche Verwaltung und Disziplin betreffender Fragen oder um Auslegung von

1) Das Kirchenrecht der morgenl. Kirche (übers. von H. v. Pessič. Zara, 1905), S. 101.



Stellen der Heiligen Schrift, welche unklar waren, wandte. Die bezüglichen Antworten bilden denn auch den Inhalt dieser Sendschreiben, oder der ersten 85 Canones Basilius' des Großen." Er redet hier von den in der fundamentalen Kanonensammlung der orientalischen Kirche enthaltenen, für diese gesamte Kirche verbindlichen Gesetzen. Aber handelt es sich hier auch nicht um den Mönch Bas., so doch um denselben Menschen, und was dem Amphilochius recht war, das mußte den Mönchen billig sein. Damit haben wir eine Bestätigung der Tatsache, daß Bas. auf wirklich ihm gestellte Fragen Antwort erteilte und daß diese später als canones galten. — Nun erhebt sich die Frage: Bei welcher Gelegenheit wurden solche Fragen an ihn gestellt? Nun, wir hörten eben: er beantwortete schriftliche Anfragen. Aber wir können noch andere Gelegenheiten aufspüren: Pachomius hat seinen Klöstern regelmäßige Katechesen gehalten, und Ammon[1] berichtet in seinem Brief (c. 2—4) von einer solchen unter einem von dessen Nachfolgern, bei welcher u. a. dieser Generalabt seinen Mönchen eine bestimmte Zeit lang zur Beantwortung von Fragen zur Verfügung stand. Sollte etwas Ähnliches nicht auch bei Bas. möglich gewesen sein? Und wie eifrig werden jene Schüler sich gemerkt, ja notiert haben, was der große Meister sagte! Auch bei den durch fus. 54 bezeugten Vorsteherkonferenzen, an denen Bas. wohl oft teilgenommen haben wird, werden ihm viele Fragen, vor allem schwieriger, seelsorgerlicher Art vorgelegt worden sein. Vor allem jene Fragen der Vorsteher, von denen im vorigen Abschnitt die Rede war, werden bei dieser Gelegenheit gestellt worden sein; die dummen Fragen stammen wohl von jenen Klosterkatechesen; jene aber, auf die Bas. so unbestimmt antwortete wie einer, der nicht mehr ganz im Bilde ist und die Hauptentscheidung den Vorstehern überlassen muß, scheinen mir schriftliche Anfragen, vielleicht an den Bischof zu sein. — Bei den meisten Fragen habe ich auch irgendwie zu erkennen geglaubt, aus welchem Anlaß heraus sie aufgetaucht und gestellt worden sind. Dabei fällt auf Entstehung aus der seelsorgerlichen Praxis die größte Summe, dann kommen die aus der klösterlichen Praxis, weiter die aus dem Schrift-

1) Vgl. dafür Schiwietz a. a. O.

studium und schließlich ganz wenige aus der gottesdienstlichen Praxis. Denn nur aus der Praxis konnten all die vielen Fragen entstehen, welche zur Erklärung von Schriftstellen auffordern. Hier hört man oft förmlich den neugierigen oder wissensdurstigen Mönch. Die Schrift war θεόπνευστος γραφή, also hat jedes Wort darin seine Bedeutung: eine katastrophale Sache für alle inferioren Geister. Nur aus der Praxis konnte überhaupt eine Kasuistik entstehen, wie sie die brev. darstellen. Zoeckler [1] nennt sie „eines der buntscheckigsten Quästionenwerke der altchristlichen griechischen Literatur". Von ihm stammt denn auch die öfter zitierte Formel, die Regeln stellten einen „Katechismus mönchischer Pflichten- und Tugendlehre" dar.

Was folgt nun aus diesen Feststellungen? Wir wundern uns jetzt nicht mehr, daß eine solche Fülle von Fragen sekundär sein soll, sondern wir würden uns vielmehr wundern, wenn wir keine solche entdecken könnten; wenn wir daher nicht durch Heranziehung der rufinischen Übersetzung eine Handhabe zur Ausscheidung solcher Fragen bekommen hätten, so hätten wir diese Tatsache trotzdem postulieren und lediglich durch die anderen Kriterien zur Ausscheidung von sekundärem Gut kommen müssen. Denn es ist ja nun völlig klar, daß die brev. gar nicht auf einmal entstehen konnten! Daß vielmehr jede einzelne Regel für sich irgendwann und irgendwo entstanden ist, und daß man sie erst allmählich gesammelt hat zu dem Komplex, den wir heute „Regulae brevius tractatae" nennen. Und als diese Sammlung noch längst nicht abgeschlossen war, da fiel dem Rufin ein Exemplar in die Hände, das mehrere solcher Gruppen von brev. enthielt. Zwar hat er auch schon das Proömium dazu, das ich trotz einiger Bedenken dem Bas. nicht absprechen kann, aber dieser kann ja selbst jene erste Sammlung vollzogen und mit einer Einleitung veröffentlicht haben.

Was sagt dazu die Literatur? Helyot [2] hat folgende Theorie: „Der Erzbischof von Cäsarea fügte die Regeln zuerst zusammen in der Praxis der mündlichen Lehre, darauf aber schrieb er sie

1) a. a. O., S. 287 Anm. 1.

2) Ausführl. Gesch. aller weltl. und geistl. Kloster- und Ritterorden (Leipzig 1753), S. 215.



nieder.“(!!) Und selbst Petrakakos gibt zu[1]: *ἐν τῇ συγγραφῇ τῶν Ὅρων προέβαινε κατὰ μικρόν.* — Wenn wir jetzt noch einmal vornehmen, was wir von Holl am Anfang des Abschnittes über die Echtheit zitiert haben, so können wir nun bestätigen, daß tatsächlich Ursprüngliches und Späteres miteinander versetzt ist, aber auch daß dies Spätere sich fast durchweg als echt basilianisch erwiesen hat. Holl glaubte, nur eins von beiden als Tatsache annehmen zu können; wir dagegen sind durch unseren Einblick in die Entstehung der Regeln nun in der Lage, beides miteinander zu vereinigen: Das Spätere ist eben entweder noch von Bas. selbst oder durch die sammelnden Hände seiner Schüler zu dem Regelkomplex der Rufinschen Vorlage hinzugefügt worden, und wir können jetzt auch etwas anfangen mit der von Holl nach Garnier zitierten handschriftlichen Notiz zwischen brev. 286 und 287: *Ἕως τούτου μόνον εἶχε τὸ ἀπὸ τοῦ Πόντου κομισθὲν ἀντίγραφον· τὰ δὲ ἐφεξῆς κζ κεφάλαια καὶ τὰ ἐπιτίμια ἐκ τῆς βίβλου τῆς ἀπὸ τῆς Καισαρείας προσετέθη.* Petrakakos meint dazu, wenn auch die Epitimia unecht seien, so folge doch daraus noch nicht zwingend, daß es auch die 27 letzten Kapitel der brev. sind. In der Tat ist dies sehr verdächtig; doch enthält — wie wir sahen — auch der letzte Teil der Regeln durchweg echt basilianisches Gut; z. B. das oben erwähnte Kapitel über die Gleichheit der Sünden. Eben auf Grund dieser Tatsachen konnte noch Holl nichts mit dieser Notiz anfangen. Uns aber ist sie sehr willkommen zur Bestätigung der stufenweisen Sammlung der brev. Da sie nämlich angibt, daß eine pontische Handschrift erst aus einer cäsareensischen ergänzt werden mußte, so ist hier ein kräftiger Beweis für die Tatsache, daß im Pontus die brev.-Regeln schon bekannt, daß sie also schon im Umlauf waren, als ihre Sammlung noch nicht abgeschlossen war. Was Wunder, daß auch ins Abendland eine solche frühe Sammlung gekommen ist, die noch viel weniger Material enthielt — nämlich die fus. nur bis 23 und die brev. nur bis 283, außerdem viele Lücken gegenüber der heutigen aufwies. Diese Sammlung hat Rufin übersetzt. Wenn nun aber so viele Beweise zusammentreffen dafür, daß Rufin eine ursprünglichere Sammlung von brev.-Regeln benutzt hat, als sie uns heute vor-

1) a. a. O., S. 152.

liegt, so dürfen wir versuchen, diese zu rekonstruieren, indem wir das Rufinsche Gut wieder nach seiner ursprünglichen Reihenfolge ordnen [1]. Danach hatten die brev. in einer früheren, vielleicht der ursprünglich von Bas. selbst besorgten und mit einem Vorwort veröffentlichten Sammlung folgenden Aufbau:

Nr.	Regeln	Thema
1.	1, 3—11, 16—17	Buße
2.	21—60, 62, 67—68, 73, 75	Sünde
3.	85—91, 94	Besitz
4.	97—101, 105—106, 108—111	Vorsteher
5.	114—123, 126—137, 141—153	Gehorsam
6.	157—159, 182, 187—189, 191—213, 215—222, 229	Gesinnung
7.	239—241, 243—252, 274—275, 279—280	Schrift
8.	283	Buße

Dies wäre eine Form, die ursprünglicher nicht nur als die Rufinsche Vorlage, sondern auch als das pontische Exemplar war. Denn dieses hatte ja wohl die Regeln alle bis 286 — denn hätte es sie nicht gehabt, so wäre die Zahl 286 nicht herausgekommen; es sei denn, daß die Notiz nichts mit der Zahl, sondern nur mit dem Kapitel zu tun hatte, hinter dem sie stand. Aber selbst dann ist das pontische Exemplar noch mindestens um die Regel 286 länger gewesen, die Rufin nicht mehr kannte. Es hatte aber noch die Regeln 287—289, welche auch über die Buße handelten. Da aber dieses Thema schon eingehend behandelt ist und wir damit rechnen müssen, daß Bas. die Fragen alle sachlich zusammengestellt hat, die Frage 283 aber allein steht, so dürfen wir auch diese schon für sekundär halten. Damit hätten wir vielleicht die ursprünglichste Form der brev.-Regeln gewonnen, und wir sehen nun auch, daß die erste Sammlung — wohl durch Bas. selbst, wie das Vorwort zeigt, — nicht ohne Sinn und Verstand erfolgte, sondern daß er zusammenzustellen suchte, was einige Beziehung zueinander hatte. Das ist bei dem Organisator Bas. auch gar nicht anders denkbar. Gerade daß ein so schwieriges

---

1) Aber die Kürze der pontischen Sammlung berücksichtigen!

Material geordnet wurde, ist mir ein Beweis dafür, daß Bas. selbst der erste Sammler war. Daß er dabei allerdings die Zusammenhänge manchmal an den Haaren herbeiziehen mußte, ist ganz verständlich, da es sich darum handelte, aus einem so bunten Material klare Linien herauszuarbeiten. Aber wenn einer meinte, ich hätte diese Zusammenhänge an den Haaren herbeigezogen, so möchte ich ihn bitten zu berücksichtigen, auf welchem Wege ich dazu gekommen bin, diese Zusammenhänge zu entdecken: ich habe sie ja doch auf Grund der auffallenden Tatsachen der Rufinschen Übersetzung entdecken müssen! Ohne diese wäre ich allerdings nie auf die Zusammenhänge gekommen. Das ist aber doch auch ganz verständlich, denn wie sollte es anders möglich sein, nach 1500 Jahren noch herauszufinden, welche Assoziationen sich im Kopf des Sammlers vollzogen, als er jene zerstreuten Stücke zusammenstellte, wenn nicht dadurch, daß man vor dasselbe Problem gestellt wird und versuchen muß, Zusammenhänge zu finden. Daß es sich hier aber nicht um Phantasien handelt, das ist daraus erwiesen, daß bisher alle unsere Beobachtungen zusammengestimmt haben. Denn ist es nicht eine merkwürdige Bestätigung der Richtigkeit meiner Entdeckung, wenn ich auf die an obigen Tabellen nachzuprüfende Weise durch Untersuchung der völlig getrennten Reihen auf ihre Zusammenhänge dazu kam, die Reihen 3 und 7 beide als Gesinnungsreihen zu bezeichnen, und dann bei der Zusammenstellung der Reihen in ihrer ursprünglichen Ordnung finde, daß beide hintereinander stehen, also ursprünglich ein Kapitel darstellen? — Diese Kapitel müssen auch äußerlich hervorgehoben worden sein und zwar so, daß Rufin meinen konnte, es handele sich um lauter selbständige Regelkomplexe, deren eigentliches Ordnungsprinzip er nicht erkannte und daher sie ordnend ineinander flocht.

Wie ist es aber nun mit den fus.? Hinsichtlich dieser ergab unsere formale Untersuchung Folgendes:

II. Während in den brev.-Regeln der größte Teil der Fragen als einmal wirklich gestellt erkennbar ist, können wir in den fus nur komponierte Fragen erkennen. Hier ist also die Dialogform reine Fiktion; aber auffallenderweise ist diese nicht einmal für alle Fragen durchgeführt, sondern das, was hier mit *Ἐρώτησις* bezeichnet ist, ist eigentlich meist eine bloße Überschrift, also wäre die Bezeichnung *Κεφάλαιον* hier richtiger. Doch sind

diese Überschriften meist noch in Form von direkten (**38, 43**) oder indirekten (**35, 55**) Fragen, manchmal jedoch schon in Form von kurzen Bestimmungen — Mönchsatzungen! —, die nachher in der zugehörigen *'Απόκρισις* kommentiert werden (**25, 26, 27**), vgl. vor allem **31**: *"Οτι δεῖ καταδέχεσθαι τὴν παρὰ τοῦ προεστῶτος ὑπηρεσίαν.* Es ist doch ein Unterschied zwischen dieser Frage und der vorhergehenden (**30**): *Ποταπῇ διαθέσει χρὴ τῶν ἀδελφῶν ἐπιμελεῖσθαι τοὺς προεστῶτας.* Und nun vergleiche man einmal irgendeine instruktive brev.-Frage etwa 94: *'Εάν τις καταλιπὼν φόρους ἀδελφότητι προσέλθῃ, οἱ δὲ οἰκεῖοι αὐτοῦ ἀπαιτούμενοι θλίβωνται, εἰ μὴ φέρει τοῦτο διάκρισιν καὶ βλάβην, ἢ ἐκείνῳ, ἢ τοῖς προσδεξαμένοις.* Hier ist doch einleuchtend, was gemeint ist, wenn ich von wirklichen und komponierten Fragen rede. Wo es weniger einleuchtend ist, liegt es daran, daß bei den brev. oft die Fragen in einer äußeren Form auftreten, welche einen im ersten Augenblick glauben macht, sie seien auch komponiert. Aber hier handelt es sich eben nur um die referierende Wiedergabe einer ursprünglich wirklichen Frage. Das können wir dann meist leicht aus dem Inhalt erkennen. Bei den fus. aber besteht gar kein Zweifel darüber, daß es sich hier nie um wirkliche Fragen gehandelt hat, sondern daß es sich um Kompositionen handelt, was eben auch vor allem daraus hervorgeht, daß diese oft zu bloßen Überschriften zusammengeschmolzen sind. Einen Einblick in diese Entwicklung bietet der Vergleich von fus. **24** Frage im Text mit ihrer Anführung im Inhaltsverzeichnis. Sie lautet: *Τούτων ἱκανῶς ἡμῖν παραδεδομένων, ἀκόλουθον ἂν εἴη μαθεῖν ἡμᾶς περὶ τοῦ τρόπου τῆς μετ' ἀλλήλων διαγωγῆς.* Im Index steht nur das Gesperrte. Man sieht, es handelt sich tatsächlich nur um diese Überschrift, das Fragenmäßige ist reine Fiktion. Es ist geradezu formelhaft, denn es kehrt ein paarmal ähnlich wieder, z. B. auch das *ἀκόλουθον*. Überschrift und indirekte Frage finden sich beide in 8, doch mag dies von Späteren stammen. Bloße Überschrift findet sich z. B. in 23 *Περὶ τῆς ζώνης* (ähnlich **29, 36, 42, 41**). Diese alle beginnen mit *Περὶ* andere weniger exakt mit *"Οτι* (**25, 27, 48**); es sind die, welche die Thesen selbst bringen. Andere mit *Πῶς* (**28, 30, 34, 39, 45**). — Nun ist aber bemerkenswert, daß sich an einigen wenigen Stellen doch ausgeführte Fragen finden im Stil der oben mitgeteilten, nämlich 1, 2, **7, 24, 38, 43**. Bei 1 und 2 ist das weiter nicht auffallend, anders aber bei den übrigen.

Hier zeigt sich nämlich merkwürdigerweise, daß jedesmal mit dieser Frage ein neues Thema beginnt. So bieten die Kap. 1—6 als grundlegender Abschnitt die Ableitung der Notwendigkeit des Mönchslebens aus den Prinzipien christlicher Sittlichkeit. Mit 7 beginnt der speziellere Teil, welcher zunächst bis Kap. 23 allgemeinere Bestimmungen enthält über die Aufnahme und das, was Aufzunehmende zuerst angeht, also auch grundlegende Ausführungen über die Enthaltsamkeit. Mit Kap. 24 aber beginnen die Einzelvorschriften über das Zusammenleben zwischen Brüdern und Vorgesetzten und über die Einheit der Bruderschaft. Es schließt mit einem Kapitel (36) über den Austritt. Kap. 37 steht isoliert!!! Die Kap. 38—42 handeln dann von der Arbeit, und die Kap. 43—54 geben Einzelvorschriften für die Vorgesetzten. Kap. 55 über die Heilkunde steht vielleicht isoliert, vielleicht gehört es aber auch zu den Bestimmungen für die Vorgesetzten, denn diese hatten die Heilkunst auszuüben. Offenbar befinden sich hier absichtlich Einschnitte: der Verf. wollte mit den Fragen neue Abschnitte einleiten. Dies wird bestätigt durch die Beobachtung, daß diese Fragen die Überschriften über die folgenden Kapitel enthalten. Bei 1 und 7 fehlt sie, wohl aber findet sie sich bei den übrigen: 24 ... *περὶ τοῦ τρόπου τῆς μετ' ἀλλήλων διαγωγῆς* ..., 38 ... *ποῖαι τέχναι τῷ ἐπαγγέλματι ἡμῶν ἁρμόζουσιν* ... 43 ... *Τοὺς προεστῶτας τῆς ἀδελφότητος ὁποίους εἶναι χρή* ... Jedesmal wird aber auch eine rückwärtige Klammer gegeben: in 24 allgemein durch *Τούτων* ... *παραδεδομένων*, in 38 an Kap. 37 anknüpfend *Δείξαντος* ... *τὴν προσευχὴν ἀπαράλειπτον, καὶ τὸ ἐργάζεσθαι ἀναγκαῖον* ..., in 43 auf den ganzen vorhergehenden Abschnitt zurückweisend ... *περὶ τῶν ἐργασίων* ... Außerdem haben die diesen vorhergehenden Kapitel auch abschließende Bedeutung. In Kap. 23 findet sich die sicher abschließend gemeinte zusammenfassende Bemerkung, nachdem gerade von der Kleidung die Rede war: *Περί γε μὲν τοῦ πλήθους τῶν ἐνδυμάτων οὐδὲν δεόμεθα λέγειν*. Dies liest sich wie eine kurze Bemerkung, die man am Schlusse einer Ausführung macht, um ja nichts ungesagt zu lassen. Kap. 36 handelt vom Austritt als Abschluß des Abschnitts über das Zusammenleben (also kann Kap. 37 nicht der Abschluß gewesen sein, zumal es inhaltlich schon zum folgenden gehört. Mit Kap. 38 beginnt aber erst der neue Abschnitt). Kap. 42 aber handelt abschließend von der Gesinnung der Arbeiter.

Was schließen wir aus diesen Beobachtungen? Daß die fus. einen systematischen Aufbau haben, wird wohl niemand leugnen können. Sie sind im besseren und allgemeineren Sinn eine Mönchsregel als die Benedikts, denn sie legen alles nur prinzipiell fest und geben eine systematische Grundlegung, aus der sich alles entwickelt. Aber wie ist es dazu gekommen? Hat Bas. diese Regel in einem Zuge niedergeschrieben und die einzelnen Abschnitte dadurch kenntlich gemacht, daß er mit einer neuen Frage einsetzte? Dies wäre denkbar. Doch macht folgendes dagegen skeptisch: 1. daß die von uns festgestellten Zäsuren erst von Kap. **24** ab deutlich erkennbar sind; bei Kap. 7 dagegen scheint der Verf. das Prinzip noch nicht gehabt zu haben; und warum fängt er dann auch 2 und nicht nur 1 mit einer Frage an? 2. daß Rufin ausgerechnet mit Kap. 23 abbricht, welches zum erstenmal einen gewissen Abschluß erkennen läßt, denn es ist doch undenkbar, daß alles Folgende ihn nicht interessiert haben sollte; 3. daß Kap. **36** vom Austritt handelt, was wir eigentlich am Schluß der Regel finden möchten. — Darum bin ich zu dem Schluß gekommen, daß alles Folgende ursprünglich nicht existiert hat, ja daß Rufins Vorlage mit Kap. 23 abschloß, daß also Bas. die fus. nicht in einem Zuge niederschrieb, sondern in Etappen, von denen nur das Produkt der ersten Rufin vorlag. Dafür spricht nun in besonderer Weise 1. daß Kap. **37** ganz offensichtlich dem Abschnitt **24—36** angehängt ist, und zwar geschah dies zu einer Zeit, als noch nicht die Absicht bestand, damit einen neuen Abschnitt über die Arbeit einzuleiten. Sonst hätte doch schon dieses Kapitel und nicht erst **38** mit der einleitenden Frage und der Überschrift beginnen müssen. Anderseits gehörte es aber offensichtlich schon fest zu dem Komplex **24—36**, als **38** angefügt wurde; denn dieses ist nicht mit Kap. **36**, dem eigentlichen Schlußkapitel, sondern mit **37** verklammert. Dieses berühmte Kapitel über die Horen muß also später als **1—36**, aber früher als **38—55** entstanden sein, d. h. aber, da wir es zur Zeit der liturgischen Reform in Cäsarea um 375 angesetzt haben, daß vier Jahre vor dem Tode des Bas. die beiden letzten Abschnitte der fus. noch nicht existierten. 2. Kap. **43** beginnt mit einem so merkwürdigen Hinweis auf die Kap. **25—30**, daß mir daraus ganz klar das Bewußtsein zu sprechen scheint, daß der Verf. hier einen Zusatz bringe. Es lautet: *Εἴρηται μέν, ὡς ἐν κεφαλαίῳ,*

καὶ περὶ τοῦ μέρους τούτου· πλὴν ἀλλ' ἐπειδὴ καλῶς ποιοῦντας ἐπὶ πλεῖον πρανωθῆναι τὸ μέρος τοῦτο βούλεσθε ... ἀναγκαῖον μὴ παρέργως αὐτὸ παρελθεῖν. Warum hat er denn dann nicht schon bei der Behandlung von Kap. 25—30 die Vorsteherfrage erledigt? Offenbar schien ihm damals das Gesagte genügend. Sonst hätte er dort ebenso vorausweisend noch weitere Ausführungen versprechen müssen, wie er hier zurückweisend das Ungenügende der damaligen ausspricht. 3. Auch das ist auffallend, daß erst Kap. 24 in der Frage die Überschrift über die folgenden Kapitel enthält, nicht schon Kap. 7. — Wie Bas. dazu kommt, mit vielleicht größerer zeitlicher Unterbrechung eine systematisch aufgebaute Mönchsregel zu verfassen, das wird erst klar, wenn wir uns das dritte Ergebnis unserer formalen Untersuchung klar machen. Es handelt sich dabei um die Frage: Welche von den beiden Regeln ist die ältere?

III. In der Literatur herrscht die Meinung, daß die fus., weil allgemeiner und grundsätzlicher, die zuerst abgefaßte eigentliche Mönchsregel des Bas. darstelle, zu der die brev. dann den Kommentar liefere [1]. Dies beweist man durchweg damit, daß man darauf aufmerksam macht, wie die brev. mehrmals auf die fus. verweisen. Nun ist ja dieser Beweis schon völlig hinfällig, wenn man erkannt hat, daß die brev. kein einheitliches Werk sind, so daß also der Hinweis einer Regel auf fus. nur das Recht gibt, diese eine Regel für jünger als die fus. zu halten, d. h. nach unseren jüngsten Beobachtungen nur jünger als die eine Frage der fus., auf die sie verweist, bzw. der Abschnitt, dem diese angehört. Außerdem hat aber unsere formale Untersuchung ergeben, daß von den vier brev.-Fragen, welche auf die fus. verweisen, zwei nicht rufinisch sind und auf Rufinisches verweisen, folglich ohne weiteres für sekundär gelten müssen, aber natürlich nur gegenüber dem rufinischen Teil der fus [2] (brev. 2 und 74 verweisen auf fus. 7 und 8). Wenn aber

1) Vgl. Heimbucher, a. a. O., S. 123; Bardenhewer, a. a. O., S. 141. Dieser wörtlich wie der vorige: Die kürzeren Regeln „gehen nach Art einer Kasuistik in das einzelne ein" (Der spätere Bardenhewer ohne Verweis auf Heimbucher, überhaupt ohne jede Andeutung des Zitates!!). Petrakakos, a. a. O., S. 151.

2) Daß hier (74) direkt gesagt ist *ἐν τοῖς κατὰ πλάτος* beweist nichts dagegen; denn diesen Titel können auch die 23 ersten Kapitel geführt haben, als sie noch allein existierten.



brev. **103** antwortet: *Περὶ τούτων εἴρηται σαφῶς ἐν τῇ πλατυτέρᾳ ἀποκρίσει*, so ist damit zwar wohl fus. **27** gemeint, weil dies die einzige „ausführliche Antwort" ist, die von einem irrenden Vorgesetzten handelt; aber da diese auch schon sekundär ist, so ist durch diesen Verweis höchstens gezeigt, daß die Entwicklung der brev. neben der der fus. herging. Die einzige Schwierigkeit bietet brev. 220, weil es als rufinisch verweist auf die *κατὰ πλάτος*, die damals ohne Zweifel schon bis Kap. **33** gegangen sein müssen; denn mit diesen stimmt es so auffallend überein, wie keine andere Frage. Dann mußten aber vor dem Export der rufinischen Vorlage die fus. schon bis Kap. **36** (denn **33** gehört zu dem Abschnitt **24—36**) gediehen sein. Wie kommt es dann aber, daß Rufin nur 1—23 übersetzt hat? Sollten wir wirklich annehmen, daß Rufin die fus. bis Kap. **36** gekannt, aber nur bis Kap. 23 übersetzt habe? Das halte ich für ganz unmöglich! Man vergleiche einmal brev. 220, das er übernommen hat, mit fus. **33**, das er verschmäht haben soll! In diesem ist viel eingehender und vorzüglicher mit praktischer Anweisung, ja, soviel ich sehe, das einzige Mal in den ganzen fus. und brev. mit einer genauen legislatorischen Festlegung (der Zahl der Vertreter bei Zusammenkünften) dargestellt, was in brev. 220 nur kurz angedeutet ist! Sollte Rufin dieses wirklich nur um der Kürze willen vorgezogen haben? Und wo blieben die anderen Kapitel **24—32**, **34—36**? Sollte man ihm zutrauen, daß er diese weggelassen hätte, welche ja gerade in vorzüglicher Weise den Inhalt nicht nur von einem, sondern von einer ganzen Anzahl von brev.-Kapiteln zusammenfassend wiedergeben? Dann hätte er ja von den fus. gerade alle die Kapitel übernommen, welche lange philosophische Erörterungen enthalten, und die er nur unter Weglassung dieser Ausführungen aufnehmen konnte, die folgenden Kapitel aber, die gerade zum größten Teil viel kürzer sind (**24**, **26**, **27**, **30**, **31**, **36**), weggelassen! Und dabei soll er brev. 220 der Kürze wegen dem besseren fus. **33** vorgezogen haben? Ganz unmögliche Gedanken! Er hat nur brev. 220, nur fus. 1—23 gekannt, das ist die einzige klare Lösung. Ich halte es für viel eher möglich, daß er eine Vorlage hatte, bei der nur der ursprünglichste Teil der fus. mit schon späteren brev. vereinigt war, obwohl die fus. schon bis 36 existierten — wer weiß denn, woher das Exemplar stammt? —, als daß er so völlig sinnlos mit seiner Vorlage sollte

umgegangen sein. Dann zeigt sich aber auch hier wieder nur, daß die Entstehung der fus. neben der Entstehung und Sammlung der brev. herging.

Haben wir also tatsächlich brev.-Regeln, welche jünger sind als Teile der fus., so sind doch auch andere da, welche älter sind. So finden sich viele Gedankenparallelen zwischen rufinischen brev. und nichtrufinischen fus. (brev. 99 fus. 50, brev. 160 fus. 52, brev. 3 und 9 fus. 28, brev. 116 fus. 28, brev. 188 fus. 32); wo sich dort ein einfacher Gedanke findet, ist er hier weiter ausgeführt. Da ist es doch offensichtlich, daß es fus.-Teile gibt, die jünger sind als Teile der brev. Aber noch deutlicher ist dies, wo einzelne brev.-Kapitel in einem fus.-Kapitel zusammengefaßt sind (brev. 3, 9, 116 in fus. 28; brev. 142—146 in fus. 41; brev. 149 und 150 in fus. 34; brev. 158 und 159 in fus. 52). Die einfacheren brev. sind hier offenbar älter. Denn es handelt sich bei den fus. nicht um ganz allgemeine Gedanken des Mönchslebens, sondern jeder Tieferblickende erkennt hier die zusammengefaßten Ergebnisse reicher Erfahrung; doch gilt dies gerade nicht von den Rufinschen Kapiteln, denn diese stellen mehr allgemeine Gedanken in systematischer Ableitung dar. So ist es denn nur natürlich, wenn wir annehmen, daß sich auch die Entstehung der fus. über ein ganzes Leben ausgedehnt hat. — Aber auch, daß in den brev. die Frage- und Antwortform natürlich ist, während sie in den fus. nur fingiert wird, macht es sehr wahrscheinlich, daß jene zuerst entstanden, und daß dann Bas. auch in seiner zusammenfassenden Darstellung diese Form künstlich beibehielt.

So ist denn das einwandfreie Ergebnis, daß wohl das Älteste Fragen und Antworten nach Art der brev. waren, daß aber unsere brev.- und fus.-Regelkomplexe nebeneinander entstanden sind, wie es ja auch bei der Art ihrer Entstehung nicht anders zu erwarten ist.

IV. Folgendes ist nun, wie ich glaube, die Entstehungsgeschichte der Regeln des Bas.: Nachdem Bas. seit seiner Rückkehr aus Athen um 356 [1] mit dem Entschlusse, Mönch zu werden, die Heimatlande des Mönchtums bereist hatte, ließ er sich am Iris-Flusse unweit Neo-Caesarea in der Einsamkeit nieder. Da-

1) Für die biographischen Angaben vgl. Bardenhewer, a. a. O., S. 130ff.



bei machte er seine ersten persönlichen Erfahrungen über das einsame Leben, die das bestätigten oder berichtigten, was er von seiner Reise an festem Bestand von Anschauungen mitgebracht hatte. Schon damals wird ihm entscheidend klar geworden sein, daß das eigentliche Eremitentum nicht im Sinne Jesu Christi sei; auch war es dem praktisch Denkenden nicht nützlich genug, — darum wird er gerne die bald um ihn sich sammelnden Mönche aufgenommen haben. Aber es wird auch hier nicht lange gedauert haben, bis der ausgezeichnete Menschenkenner erkannte, daß eine Gemeinschaft ohne feste Ordnung höchst gefährdet sei. Dies besprach er mit seinem Freunde Gregor von Nazianz [1], der ihn im Laufe des Jahres 358 besuchte, und dieser bestärkte ihn wohl in dem Gedanken, gewisse Richtlinien (*ὅροι, κανόνες*) für das Mönchsleben niederzuschreiben. Diese konnten selbstverständlich bei seiner doch verhältnismäßig noch geringen Erfahrung nur mehr oder weniger dogmatisch und allgemein gehalten sein. Da er, bald bekannt und geschätzt, sicher täglich auf viele Fragen zu antworten hatte, so war ihm diese Art zu lehren schon bald zur Natur geworden. Daher faßte er seine „Regeln" in die Form von Fragen und Antworten. Dazu fingierte er ein Zwiegespräch zwischen sich und seinen Mönchen, für die er sich verantwortlich fühlte (Daher seine Ausdrücke *ἐμοὶ δὲ ἀνάγκη ἀναγγέλλειν τὰ δικαιώματα τοῦ θεοῦ* — *ἐμοὶ ἀνάγκη ἐπίκειται καὶ οὐαί μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζομαι* [2], aus denen Bardenhewer in mir unverständlicher Weise schließt, daß er schon Bischof gewesen sein müsse. War denn Paulus Beamteter, als er diese Worte schrieb, oder war er nicht ebenso von Gottes Gnaden Evangelist wie Bas. von Anfang an?!). Hier führte er seine Fiktion ein. Im übrigen ist es ganz allgemein gehalten und fordert nur zu aller Entschiedenheit auf. Der Verf. zeigt durch das Feuer seiner Leidenschaft so recht, daß er noch die erste Liebe zur Sache hat. Dies Proömium paßt ausgezeichnet zu dem ersten Teil, mit dem zusammen es entstand, schon weniger gut zu den später hinzugekommenen spezielleren Ausführungen.

Diese erste, etwa 358/59 entstandene Regel enthielt fus. 1—10 (Grundlegung, Notwendigkeit des Mönchslebens, die Askese und

1) Darin wird wohl die ganze „Beihilfe" bestanden haben, von der Bardenhewer im Anschluß an Gregors Ep. 6 spricht.

2) fus. prooem. c. 1. — c. 4; vgl. auch brev. prooem.

Aufnahme), 16—17, 19 (Maß der Enthaltsamkeit), 21 (Speise), 22—23 (Kleidung). Damit waren ganz allgemeine Grundsätze gegeben. Die nicht bei Rufin zu findenden, ins einzelne gehenden *ὅροι* fehlten wohl noch, wie ich glaube auch 15, welches nur in Bruchstücken bei Rufin erhalten ist und schon zu komplizierte Verhältnisse voraussetzt. Er hatte wohl den Plan, diese Regel weiter zu führen, aber zunächst blieb es dabei. Dafür gab er auf Grund von allerlei Anfragen immer mehr „Bestimmungen" mündlich und schriftlich [1]. Bestimmungen im legislatorischen Sinne waren es eigentlich nicht: Die Verhältnisse und die Fragen, die an ihn herangetragen wurden, zwangen ihn, sich mit allen Einzelheiten des Mönchslebens auseinanderzusetzen, und nach seiner tiefen, ethischen Natur besorgte er dies stets prinzipiell und gründlich. So waren seine Entscheidungen bald sehr beliebt, und man bat ihn, sie doch zu sammeln und zu veröffentlichen. Dies brachte ihn jedoch wieder auf den Gedanken, seine fus. weiterzuführen. Er arbeitete sie nun weiter aus, indem er den Abschnitt über das Zusammenleben: **24—36** hinzufügte. Hier gab er ihnen einen gewissen Abschluß. Doch inzwischen war er Bischof geworden, sein Einflußgebiet hatte sich bedeutend erweitert. Er hatte mündliche und schriftliche Anfragen aus der Nähe und aus der Ferne zu beantworten. Die größte Masse dieser Entscheidungen ging verloren. Da gab er endlich dem allgemeinen Drängen nach und sammelte die irgend erreichbaren, ordnete sie in sieben verschiedene Sachgruppen und gab sie mit einem Vorwort heraus. So entstanden seine brev. — Schließlich kam es zur großen liturgischen Reform in Caesarea (um 375). Da machte die endgültige Regelung der Gebets-Gottesdienste durch konsequente Ein- und Durchführung der bisher schon in der Kirche üblichen Gebetszeiten und Ausbau derselben eine eingehende biblische Begründung nötig, zumal der Klerus von Neo-Caesarea mit der Neuregelung nicht zufrieden war. So schrieb Bas. diesem einen Brief, worin er seine Gebetszeiten als allgemein üblich bezeichnete [2], und gab seinen Regeln einen

1) *νομοθεσίαι μοναστῶν ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι.* (Greg. Naz. Or. 43). Ich sehe nicht ein, warum man mit Bardenhewer die *ἄγραφα* dem Eustathios von Sebaste zuschreiben soll (a. a. O., S. 142).

2) Ep. (208) ad Cler. Neocaesar. (Migne, PP. Gr. XXXII, S. 764); vgl. Baeumer, a. a. O., S. 81 f.



Anhang, worin er eine ausführliche Begründung derselben gab, zugleich unter Lösung des Konfliktes zwischen Arbeit und Gebet (37). Inzwischen waren seine fus. in den früheren Formen schon bekannt geworden; bald fügte er ihnen noch einen Abschnitt an: über die Arbeit (38—42). Doch damit nicht genug: Seit er in Caesarea war, hatten sich hin und her Klöster in großer Zahl, auch Frauenklöster, gebildet; da war es dringend nötig, ein Organ der Zusammenfassung zu schaffen. Daher berief er regelmäßige Zusammenkünfte der Vorsteher nach Caesarea oder nach einem anderen Ort, wo er auch teilnehmen konnte, und stand dort jedem zu Auskünften aller Art, besonders zur Lösung schwieriger seelsorgerlicher Fragen zur Verfügung. Hier wurde ihm klar, daß es unbedingt nötig sei, auch für die Vorsteher im besonderen allgemeine Richtlinien aufzustellen. Was er bisher in seinen fus. geboten hatte, konnte dem nicht genügen; so fügte er diesen noch Kap. 43—55 an und edierte jetzt das Ganze. Kurz darauf muß er gestorben sein (379). Nach seinem Tode sammelte man die noch irgendwie erreichbaren, von ihm gegebenen Antworten auf Anfragen, wobei man noch eine beträchtliche Zahl zusammenbrachte, vor allem exegetischer und seelsorgerlicher Art. Dabei mag mancher in dem Bestreben, auch etwas beizutragen, nur noch aus der Erinnerung schlecht wiedergegeben haben, was einst Bas. ihm geantwortet hatte. Aber im allgemeinen war das Material noch erstaunlich gut erhalten. Darum muß diese zweite Sammlung kurz nach dem Tode des Bas. erfolgt sein. Diese fügte man nun in die von ihm geschaffene Sammlung ein, indem man sie in die erkennbaren sachlichen Zusammenhänge einzuordnen suchte. So kam es, daß zwei Regeln für das Mönchsleben von Bas. überliefert wurden [1]. Die eine nur ist die eigentlich von ihm ge-

---

1) Kattenbusch schreibt, Lehrbuch der vergl. Konfessionskunde, Bd. 1 (Freibg. i. B. 1892), S. 327: „Seine sogenannten Regeln bestehen in Antworten, die er auf frei fingierte Fragen seitens der Mönche gegeben hat. Er zeichnet das Ideal des Mönchtums, ohne die Ausführung genau zu bestimmen.“ Ebd. Anm. 1: „Immerhin ist es merkwürdig, daß Basilius wiederholt, mit alles in allem geringer Variation, Mönchsregeln sollte aufgestellt haben.“ Kommentar erübrigt sich. Holl ist auch hier ganz anders orientiert: „Wenn man es von vornherein für unwahrscheinlich hält, daß mehrere Regeln auf Basilius selbst zurückgehen, so schwebt dabei bewußt oder unbewußt die Geschichte der Franziskaner-Regel vor.“ (a. a. O., S. 157 A.)



wollte und darum wirklich Grundlegendes in klarer, zusammenhängender Darstellung bietende Mönchsregel. Das andere sind nur seine Aphorismen zur mönchischen Lebensweisheit. Die beiden Mönchsregeln des Basilius sind die Arbeit eines Lebens. Sie tragen darum alle Mängel, aber auch alle Vorteile ihrer langen Entstehung an sich.

C
Ergebnisse

Ich hatte die Aufgabe, die beiden Mönchsregeln des Basilius zu untersuchen. — In der Literatur wurde vor allem die Frage aufgeworfen: Ist alles Material dieser beiden Regeln echt? Aber über ihre Entstehung hatte man sich kaum Gedanken gemacht. So begann ich mit der Lektüre des Materials. Dabei drängte sich mir immer deutlicher eine bestimmte Vorstellung von der Entstehung solcher zwei merkwürdigen Mönchsregeln auf. Es wurde mir immer klarer, daß es sich hier nicht um ein einheitliches Ganze handele, sondern um einen aus vielen einzelnen Gliedern zusammengewachsenen Organismus. Wie sollte ich aber ohne handschriftliche Untersuchung Klarheit in diese Wirrnis bringen können? — Da kam ich auf die Übersetzung Rufins, zunächst nur, um sie zu kurzem Vergleich heranzuziehen. Aber als ich diesen erst einmal begonnen hatte, mußte ich ihn auch durchführen; dabei gewann ich einen neuen entscheidenden Gesichtspunkt, und meine Untersuchung nahm nun folgenden Verlauf:

1. Unter Zurückstellung der Entstehungsfrage sicherte ich durch Vergleich mit der Übersetzung des Rufin den größten Teil des Materials als echt.

2. Das nicht bei Rufin zu findende Gut war mir sehr zweifelhaft geworden, doch brauchte die ergänzende inhaltliche Untersuchung nur wenige Regeln als unecht auszuscheiden. Der weitaus größte Teil wurde allerdings als sekundär erkannt. — Somit war der Schluß erlaubt, daß Rufin eine andere Vorlage benutzt hat mit einer ursprünglicheren Form, als sie uns heute überliefert ist. Dies führte mich

3. zur Aufrollung der Entstehungsfrage. Hier konnte nun die ergänzende formale Untersuchung folgende Ergebnisse zeitigen:



a) Ich erkannte die meisten der Fragen der brev. als wirklich gestellte und vermochte die vermutlich ursprünglichste Form dieses Regelkomplexes zu rekonstruieren.

b) Ich erkannte die Fragen der fus. als komponiert und gewann einen Einblick in die stufenweise Entstehung auch dieser Regel.

c) Beim Vergleich der beiden Regeln wurde mir klar, daß zwar der größte Teil der brev. älter erscheint als die fus., daß aber doch beide Regeln nebeneinander entstanden sind. — So vermochte ich

d) die Entstehungsgeschichte der beiden Mönchsregeln zu zeichnen.

Damit haben sich die Vermutungen Holls fast durchweg bestätigt auch ohne handschriftliche Untersuchung, welche natürlich damit nicht überflüssig geworden ist.

Nachtrag

Vorstehende Untersuchung wurde vor 2¼ Jahren geschrieben. Seitdem bin ich studienhalber in England gewesen und habe dort „zufällig" ein wichtiges Buch entdeckt, von dem ich bis dahin nichts wußte: W. K. Lowther Clarke, St. Basil the Great. A Study in Monachism, Cambridge 1913. Da mir damals das Vergleichsmaterial fehlte, kann ich erst jetzt das Buch beurteilen. Clarke beschäftigt sich eingehend mit Basilius' Leben und Entwicklung und gibt dann eine formale und eine inhaltliche Untersuchung der Ascetica, um schließlich die asketischen Ideale des Basilius zu zeichnen und deren Einfluß auf Orient und Okzident zu untersuchen, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß dieser im Okzident viel bedeutsamer war. Der Dogmatiker Basilius wird nicht berücksichtigt.

Das Buch ist viel gründlicher als das fast gleichzeitig erschienene Morisons, das oben genannt wurde, und benutzt, soviel ich sehe, die gesamte einschlägige Literatur. Hinsichtlich der Echtheitsfrage des Corpus Asceticum kommt es auf p. 64 ff. zu den gleichen Ergebnissen wie wir. Die Möglichkeit der Unechtheit einzelner Regeln der fus. oder brev. zieht es nicht in Betracht. Die Entstehung der fus. setzt es p. 70 f. erst um 362—365 an, weil diese ein späteres Stadium der Entwicklung voraussetze, hält dagegen einen Entwurf bereits 358/59 für möglich. Dazu ist zu sagen, daß gerade ihre dogmatische Form weniger Erfahrung voraussetzt und sie damit als das Werk eines Anfängers kennzeichnet, d. h. natürlich nur den bei Rufin erhaltenen Teil, da der spätere Teil undogmatischer ist und kompliziertere Verhältnisse voraussetzt. Clarke kommt aber nicht auf den Gedanken stufenweiser Entstehung,

obwohl er p. 166 die gleichen Beobachtungen mitteilt, die uns zu diesem Schluß geführt haben. So kommt für ihn nur in Betracht (p. 166 f.), daß Rufin die Übersetzung und Verarbeitung der fus. plötzlich abgebrochen habe, vielleicht weil das Folgende wegen seiner häufigen Beziehung auf die Vorsteher dem Abt Urseius, für den Rufin arbeitete, unangenehme Vorschriften gemacht hätte. Das leuchtet nicht ein. Außerdem nimmt Clarke an, daß die fus. stenographiert (Beweis für diese Möglichkeit in der Antike wird p. 72 Anm. 1 erbracht) und später vielleicht von Gregor von Nazianz literarisch revidiert worden sei. Die Entstehung der brev. denkt er sich so, daß Basilius auf Kapitel-Tagungen Fragen beantwortet habe (!), die stenographiert und später ohne jede Ordnung (?) zusammengestellt worden seien. Daß Clarke sachliche Zusammenhänge nicht erkannt hat, ist um so merkwürdiger, als man die Rufinschen Reihen sofort erkennt, wenn man die Tabelle der Rufinschen Übersetzung ansieht, die er als Einziger vor mir schon zusammengestellt hat. (Sie stimmt bis auf einzelne ganz geringfügige Abweichungen mit der meinen überein. Clarke hat die rufinische 81, die ich nicht finden konnte, in brev. 96 entdeckt. Daß er aber in Ruf. 10 außer fus. 23 auch 24 findet, bloß weil dort dasselbe Schriftzitat angeführt ist, mit dem 24 beginnt, kann ich nicht anerkennen, da die entscheidende Bruchstelle [wie nach 36 und 42] nach 23 ist. Auch hier hat Clarke übrigens die entscheidenden Beobachtungen gemacht [vgl. p. 166], ohne die entsprechenden Schlüsse daraus zu ziehen. Er weiß damit ebensowenig anzufangen wie mit der Tatsache, daß die letzten 27 brev.-Fragen „in manchen Mss." fehlen, da er einige davon bei Rufin findet und auf spätere Erweiterung durch echtes Gut auch hier nicht kommt [p. 73 f.].) Für die Echtheit der brev.-Fragen führt er mit Recht ihre „praktische, oft triviale Art" an und betont auch, daß „Rufins Übersetzung unsere älteste Bezeugung des Textes der Basilius-Regeln" sei (p. 167). Den besonderen Appendix, in dem diese behandelt wird, liest man mit größter Spannung, weil man fast allen entscheidenden Beobachtungen begegnet und jeden Augenblick meint, jetzt müsse Clarke doch auf die gleichen Schlüsse kommen wie wir. Daß er dies nicht getan hat, beweist weder die Richtigkeit noch die Unrichtigkeit unserer Hypothesen; aber es ist doch bezeichnend, daß Clarke keine besseren, ja meist überhaupt keine aufgestellt hat. Im Ganzen ist Clarkes Buch jedoch gewissenhaft und besonders bei der inhaltlichen Behandlung der Regeln recht anregend geschrieben.

Lic. Ferdinand Laun.

Zu Tatians λόγος πρὸς Ἕλληνας[1]

Von Dr. Walter Bornstein, Berlin

Zu den größten Rätseln, die Tatians λόγος πρὸς Ἕλληνας aufgibt, gehört der Einschub des sogenannten Künstlerkataloges (c. 32—35) in den Altersbeweis (c. 31—41). Ein Vergleich mit Josephus' Schrift πρὸς τοὺς Ἕλληνας ermöglicht es m. E., das Problem zu lösen.

Es ist zu beachten, daß den Ausgangspunkt des Künstlerkataloges ein ἐγκώμιον auf die Sittenreinheit der christlichen Konventikel bildet; der Katalog selbst ist nur die retorsio zweier Vorwürfe: 1. Lächerlichkeit der philosophierenden Frauen; 2. unzüchtiges Treiben in den Versammlungen. Der Aufbau des Abschnittes ist also folgender: a) Widersprüche der griechischen Historiker (c. 31); b) ἐγκώμιον auf die christlichen Konventikel und ihre Sittenreinheit (c. 32—35); c) Belege für das höhere Alter der Juden (c. 36—41).

Im ersten Buch von Josephus' Schrift πρὸς τοὺς Ἕλληνας besitzen wir gleichfalls einen Altersbeweis; sein Aufbau ist folgender: a) Widersprüche der griechischen Historiker (15—27); b) ἐγκώμιον auf die jüdischen Priester und ihre Sittenreinheit (29—42); c) Belege für das höhere Alter der Juden (69 ff.).

Tatian folgt also Satz für Satz einem jüdischen Autor; an der Stelle, wo der Jude den Hymnus auf seine Priester singt, stimmt der Christ das Loblied auf seine Konventikel an. Durch diese Umbiegung des jüdischen Motivs ist der Zusammenhang aufs Schwerste gestört worden; in der Quelle dagegen war dieser Abschnitt ausgezeichnet begründet. Wies der Jude auf das höhere Alter seines Volkes hin, so begegnete ihm der Einwand: unseren Schriftstellern ist davon nichts bekannt. Dieser Einwand wurde durch den Hinweis auf die Widersprüche der griechischen Historiker beseitigt (a). Dann mußte notwendigerweise die Autorität der eigenen gesichert werden. Das lief auf ein ἐγκώμιον der Priester hinaus, in deren Händen die Geschichtschreibung lag (b). Indem Tatian diese jüdische Propaganda durch eine christliche ersetzte, hat er die grenzenlose Verwirrung verschuldet, auf die ich nicht näher einzugehen brauche, da sie jedem Leser seiner Schrift im Gedächtnis haften wird.

---

1) Vgl. meine Dissertation: „Beiträge zu Tatians Rede an die Griechen", Rostock 1923.



Zur Abfassungszeit der Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae

Von Hugo Koch, München

In seinen Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne, Paris 1919, S. 247f. behauptet P. Batiffol, ich hätte in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1900, S. 529, die sogen. Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae aus keinem anderen Grunde dem Bischof Germanus von Paris abgesprochen, als deshalb, weil sie mit dem Satze beginne: Prima igitur ac summa omnium carismatum missa canetur. Er wundert sich darum, daß diese ‚critique sommaire' auf einen Gelehrten, der sonst ‚plus près regardant' sei, nämlich auf Bardenhewer (Patrologie[3] 1910, S. 559) Eindruck gemacht habe.

Wie verhält es sich in Wirklichkeit? In meiner Abhandlung über die Büßerentlassung in der abendländischen Kirche (Theol. Quartalschr. 1900, S. 481—534) kam ich S. 525—529 auf die dem Bischof Germanus von Paris († 576) zugeschriebene, aus zwei Briefen bestehende, Expositio brevis zu sprechen und stellte fest, daß darin die Katechumenen-Entlassung nicht mehr als lebendiger kirchlicher Brauch, sondern nur noch als geschichtliche Erinnerung erwähnt und zugleich der irrige Satz aufgestellt sei, die Katechumenen hätten nach ihrer Entlassung während des eucharistischen Gottesdienstes vor der Türe auf dem Boden liegen müssen. Daraus schloß ich, daß jene Schrift nicht aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammen könne, sondern späteren Ursprungs sein müsse, da die gallischen Konzilien aus dem Anfang des Jahrhunderts noch die alte Ordnung, nämlich die Entlassung der Katechumenen nach Hause, bezeugten und diese Ordnung sicher ebenso noch geraume Zeit fortbestanden habe, wie die Verhältnisse, auf denen sie beruhte. Zum Schluß suchte ich dann zu erklären, wie die irrtümliche Zuweisung der Schrift an Germanus entstanden sei. Da nämlich der Eingang bei Martène, bzw. bei Migne PL. 72, 89 lautet: Germanus episcopus Parisius scripsit de missa: Prima igitur ac summa omnium carismatum missa canetur, so vermutete ich, daß der Satz Prima igitur etc. ein Zitat aus Germanus sei, und daß dieses Zitat am Anfang der Expositio den Anlaß gegeben habe, ihm die ganze Schrift zuzuschreiben.

Angesichts dessen ist eine Verwunderung nicht darüber am Platz, daß meine Kritik auf Bardenhewer Eindruck machte, sondern nur darüber, daß ein Gelehrter wie Batiffol von dieser Kritik gerade die Hauptsache unterschlägt und den schließlichen Versuch, den Irrtum zu erklären, für den einzigen Beanstandungsgrund ausgibt. Man könnte fast glauben,



Batiffol habe von meinen Ausführungen nur den Schluß S. 529 gelesen, wenn er nicht zugleich behauptete, daß ‚Hugo Koch avait besoin de se défaire sur un point du témoignage de l'Expositio brevis'. Aber auch diese Behauptung ist unzutreffend, da meiner Aufstellung, daß es in der abendländischen Kirche keine Büßerentlassung gegeben habe, aus der Expositio brevis keinerlei Schwierigkeiten erwachsen, wie ich klar dargetan zu haben glaube. Was die Katechumenen-Entlassung betrifft, so sagt Batiffol selber mit Recht, daß sie in unserer Schrift ‚caticuminum' genannt sei, und er bemerkt hierüber S. 262: „A l'époque où il écrit, on observe encore le ‚caticuminum', bien que dans l'assistence il ne se rencontre plus de non-baptisés à congédier. Il explique donc le rite du ‚catechuminum' comme un rite qui survit à sa raison d'être". Auch er versteht also die betreffende Stelle der Expositio (Migne 72, 92) dahin, daß ihr Verfasser nur noch einen liturgischen Entlassungsruf des Diakons, keine wirkliche Entlassung von Nichtgetauften mehr kennt. Ob aber unter diesen Umständen die Schrift dem 6. Jahrhundert angehören könne, und wie weit eine Zeit, die nur noch den Diakonsruf kennt und diesen ‚caticuminum' nennt, von der Zeit der wirklichen Katechumenen-Entlassung als einer vigens ecclesiae disciplina entfernt gewesen sein muß, darüber hat er sich keine Gedanken gemacht.

Wie sehr ich nun aber mit meiner Kritik im Rechte war, zeigt jetzt der gelehrte Benediktiner A. Wilmart in seiner vorzüglichen Abhandlung über St. Germain de Paris in dem jüngst erschienenen Doppelheft des von Cabrol und Leclercq herausgegebenen Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, fasc. LX u. LXI (Paris 1924), p. 1049—1102, worin die Frage endgültig erledigt wird. Wilmart erkennt meinen Einwand bezüglich der Katechumenen-Entlassung als berechtigt an (p. 1097 not. 1) und kommt seinerseits in umfassender Erörterung der Expositio, namentlich durch Feststellung ihrer Abhängigkeit von Isidor von Sevilla († 636) nach dem Vorgang von E. Bishop (Liturgica historica. Oxford, 1918, p. 131 not. 1) zum Ergebnis, daß sie nicht von Germanus stammt, sondern ein oder anderthalb Jahrhundert später entstanden ist.

Auch den rätselhaften Eingang der Schrift (bzw. des ersten Briefes) hat Wilmart befriedigend erklärt.

In der Handschrift von Autun lautet er nämlich so:

Capitula patrum traditionum suscipimus. Quomodo solemnis ordo ecclesiae agetur.

Quibus vel instructionibus Kanon ecclesiasticus decoratur. Germanus episcopus Parisius scripsit de missa.

Prima igitur ac summa omnium carismatum missa canetur.

Von diesem Eingang sind beim ersten Herausgeber Martène und danach bei Migne die ersten Worte weggelassen.

Batiffol (S. 247 ff.) faßt den Eingang so:

Capitula patrum traditionum suscipimus.

Quomodo solemnis ordo ecclesiae agitur quibusve instructionibus

Kanon ecclesiasticus decoratur, Germanus episcopus Parisius scripsit. [De missa] Prima igitur etc.

Er betrachtet also die Worte De missa als Glosse und ist außerdem der Ansicht, daß vom ersten Brief der Anfang, vom zweiten der Schluß fehle.

Wilmart aber erklärt die Worte Germanus ... missa für eine Glosse und faßt den Eingang so:

Capitula paternarum traditionum suscipimus, quomodo solemnis ordo ecclesiae agitur quibusve instructionibus Kanon ecclesiasticus decoratur. Prima igitur etc.

Damit erhält in der Tat das sonst so auffallende ‚igitur' sein gutes Recht.

Hinkmar von Rheims und Ludwig III. von Westfranken

Eine kirchenrechtliche Untersuchung

Von Lic. Gerhard Ehrenforth, Goschütz (Schlesien)

Die nachfolgende Untersuchung macht sich zur Aufgabe, die kirchenrechtliche Bedeutung eines Kampfes herauszustellen, der während der dreijährigen Regierungszeit Ludwigs III. von Westfranken (879—82) zwischen diesem selbst und seinem ersten Erzbischof Hinkmar von Rheims geführt wird.

Das Jahr 879 findet mit der damaligen Lage die Voraussetzungen zu einem solchen Konflikt vor. Trotz der meist kirchenfreundlichen Haltung Karls des Kahlen und auch Ludwigs d. St. ist der Zustand stärkster Spannung zwischen kirchlichem und staatlichem Recht keineswegs behoben. In der fränkischen Geistlichkeit ist man sich vielmehr genau so wie zur Zeit Ludwigs d. Fr. auch jetzt noch klar über den unüberbrückbaren Gegensatz der beiderseitigen Ansprüche. Ein Nachgeben der Kirche gegenüber dem König ist stets nur notgeborene und darum zeitlich bedingte Politik. In Wahrheit hat auch das persönliche Einvernehmen zwischen Karl d. K. und seinem Staatskanzler Hinkmar von Rheims nicht zu hindern vermocht, daß die von Rom unterstützte hochkirchliche Opposition der Kreise um Pseudoisidor mehr denn je den Willen zur Freiheit und Herrschaft der Kirche (Civitas Dei) unter dem fränkischen Klerus zu stärken und zu erweitern wußte. Überdies steht seit der

hierfür epochemachenden Kirchenbuße Ludwigs d. Fr. im Jahre 833 im Bewußtsein der kirchlichen Vertreter fest, daß die geistliche Gewalt neben der des Königs als ein gleichberechtigter Machtfaktor aufzutreten die Möglichkeit habe. Von da aus gesehen wird klar, daß es nur einer geringfügigen Verschiebung politischer und persönlicher Verhältnisse bedarf, um aus der genannten Spannung einen offenen Kampf werden zu lassen. Das Jahr 879 bringt diese Verschiebung und damit den Kampf.

Durch Wirren und Abfall im Innern und durch erfolgreiche Normannenangriffe an den Grenzen des Landes bricht die Macht des Königtums während des Jahres 879 ruckweise zusammen, ohne daß die fränkische Kirche in gleichem Maße Schaden leidet. Vielmehr waren es die Bemühungen der kirchlichen Großen, die für den jugendlichen Sohn Ludwigs d. St., Ludwig III., den Thron und einen Restbestand westfränkischer Lande retteten. Hier ist das politische Motiv zum Recht fordernden Auftreten der Kirche. Entscheidender noch wird das persönliche. Denn erst als trotz des oben Angedeuteten der 17jährige Ludwig mit einem erstaunlichen königlichen Selbst- und Rechtsbewußtsein die Zügel der Regierung ergreift, macht der bis dahin königstreue Hinkmar von Rheims die schwerwiegende Schwenkung zu pseudoisidorischer Marschrichtung und päpstlicher Politik; er versucht einem solchen Herrscher gegenüber kirchliche Höchstforderungen um so zäher durchzusetzen. Eine Bischofswahl gibt schon im Jahre 879 den Anstoß, und bald werden unter Hinzutreten einer zweiten Bischofswahl fast alle in betracht kommenden Streitfragen: Ernennung der Bischöfe und Bischofsgut, Synode und Gerichtsbarkeit mittelbar oder unmittelbar in den Konflikt hineingezogen.

I.

Bevor die kirchenrechtlichen Ergebnisse dargestellt und in ihrer Bedeutung gewürdigt werden, sei hier zu besserer Orientierung, zugleich aber als Ergänzung und notwendig gewordene Richtigstellung der bei Schrörs[1] und v. Noorden[2] gegebenen Darstellungen, eine gedrängte chronologische Übersicht des Kampfes vorausgeschickt.

---

1) H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Rheims. Leben und Schriften. Freiburg, 1864.

2) v. Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Rheims. Bonn, 1863.



Der Kampf zwischen Hinkmar von Rheims und Ludwig III. verläuft in zwei Teilperioden. Die erste von ihnen hat zum Anlaß und Mittelpunkt die Bischofswahl von Noyon und reicht vom Herbst 879 bis zum Frühjahr 880. Die zweite Periode, in der gleichen Weise die Bischofswahl zu Beauvais betreffend, beginnt im Januar 881 und findet erst im Juli 882 ihr Ende. Die kurze Spanne Zeit, die von hier bis zum Tode Hinkmars im Dezember desselben Jahres läuft, kann als Zeit der Nachklänge in den Zusammenhang des Konfliktes miteinbezogen werden [1].

a) Noyon 879—880 [2]. 1. Im Herbst 879: Tod des Bischofs Ragenelin-Tournay [3] (Erzdiözese Rheims). Meldung der Vakanz an den Erzbischof von Rheims. Eigenmächtige Ernennung eines Wahl-Visitators durch Hinkmar. Bitte desselben an den König um Freigabe einer kanonischen Wahl (Regest. n. 461—63. — Flod. III, c. 23, p. 533 bzw. c. 19, p. 510).

2. Winter 879: Ablehnung einer freien Wahl durch Ludwig III. (Reg. n. 464—66. Flod. III, c. 24, p. 537 und c. 23, p. 533).

3. Opposition Hinkmars. Eigenmächtige Anordnung zum Vollzug einer kanonischen Wahl. Bitte an den König um Erlaubnis zur Ordination (Reg. n. 467—68. 478. Flod. III, c. 23, p. 533; c. 24, p. 537; c. 19, p. 510).

4. Dez./Jan. 879/80: Verweigerung der Ordinationserlaubnis durch Ludwig III. Prinzipielle Auseinandersetzung zwischen König und Erzbischof mit heftigstem Auftreten Hinkmars (Reg. n. 480. 479 [4]. Flod. III, c. 19, p. 510).

5. Jan. 880: Sieg Hinkmars. Auftrag H.s zur Ordination des gewählten Hetilo (Reg. n. 481. Flod. III, c. 23, p. 531).

---

1) H. Schörs stellt S. 553 ff, ein wertvolles, zeitlich geordnetes Regest der Schriften Hinkmars auf. Darunter betreffen speziell unseren Kampf die nn. 461 bis 469. 478—82. 500—507. Unsere Chronologie gibt zu den einzelnen Stadien des Konfliktes die zugehörenden Regestnummern bei Schrörs nebst den bei Flodoard (M. G. S. S. XIII, III) und in Migne, Patrol. Lat., Bd. 125 und 126 aufgezeichneten Werken Hinkmars.

2) Vgl. v. Noorden a. a. O., S. 375 ff.; Schrörs a. a. O., S. 435; G. Weise, Königtum und Bischofswahlen im fränk. und deutschen Reich vor dem Investiturstreit (Bln. 1912), S. 53 f.

3) Gallia Christiana v. St. Marthe (1751) IX, S. 989.

4) Diese zeitliche Umstellung erschien sinngemäßer.

b) **Beauvais 881—882** [1]. 1. Ende Januar—Februar 881: Tod des Bischofs Odo von Beauvais, Erzdiözese Rheims [2]. Mitteilung an den Erzbischof. Bitte an den König um Konzedierung einer freien Wahl. Gewährung durch den König (Reg. n. 500—01. Mg. 126, 269 und 258 D).

2. Zustimmung Ludwigs III. zu dem von Hinkmar ernannten (!) Visitator. Schreiben Hinkmars an diesen Visitator (Hadebert von Senlis) und Mahnrufe an die stark zerrüttete Beauvaiser Gemeinde (Reg. 500—01. Mg. 126, 262 B und 258—61).

3. Febr./März 881: Erste Wahl zu Beauvais. Ablehnung des Gewählten (Rudolf) durch Hinkmar (Reg. 502. Mg. 126, 110 B und 114 D).

4. März 881: Zweite Wahl und erneute Ablehnung durch Hinkmar (Kandidat: Honoratus [3]) (Reg. 502 Mg. 126, 114 D).

5. 2. April 881: Zusammentreten der nordfranzösischen Geistlichkeit zur Synode in Fismes (St. Makra). Bitte an den König um Übertragung des der Gemeinde nun entzogenen Wahlrechtes an die Beauvais benachbarten Bischöfe (Reg. 502 und 503/4. Mg. 125, 1069—1086 [allgem. Synodalschreiben s. auch Mansi XVII, 537—56] und Mg. 126, 110 D).

6. Mai 881: Ablehnung des synodalen Gesuches und direkte Ernennung eines eigenen Kandidaten (Odaker) durch Ludwig III. Förmliche Wahl Odakers durch die Gemeinde zu Beauvais und königliche Einsetzung (Reg. n. 504. Mg. 126, 110 C. 114 D. 115 C) [4].

---

1) Vgl. v. Noorden a. a. O., S. 377 ff.; Schrörs a. a. O., S. 436 ff.; Imbart de la Tour, Les élections episcopales dans l'église de France du IXe au XIIe siècle (Paris 1890), S. 197 ff. 2) Gallia Christiana IX, S. 700.

3) Daß die Zurückweisung Honorats erst auf der Synode von Fismes 1. April 881 geschehen sei (s. v. Noorden, S. 377), ist eine irrtümliche Auffassung. Vielmehr geht aus Mg. 126, 114 D (et nunc [also Mai 881!] contra regulas et leges sine visitatore [kommt für Rudolf und Honorat nicht in Betracht] electionem praesumpserunt) deutlich hervor, daß sie weiter zurückliegen muß (Mg. 126, 110 D) und hier nur die oben unter Nr. 6 genannte „Wahl" Odakers gemeint sein kann (s. auch Imbart a. a. O., S. 199).

4) Siehe die letzte Anm. Odaker muß also — und das ist für die Beurteilung des Ganzen von Bedeutung — bereits im Mai 881 als eingesetzter kgl. Bischof gelten. Die Nichterwähnung dieser Tatsache im Schreiben Hinkmars vom Anfang Juni kann nicht, wie Schrörs will, als Beweis dafür dienen, daß die Usurpation erst Mitte Juni erfolgt ist. Unsere zeitliche Verschiebung ist von hier an eine durchgehende, s. S. 69 Anm. 3 und 4.



7. Juni 881 (Anfang?): Opposition Hinkmars im Namen der nordfranzös. Geistlichkeit [1] und Wiederholung des ersten Gesuches (s. 5). Androhung von Kirchenstrafe (Reg. 504. Mg. 126, 110—117).

8. Juni 881 (Mitte?): Erneute Ablehnung durch Ludwig III und Befehl an Hinkmar zur Vornahme der Ordination Odakers (Reg. n. 505. In Mg. 126, 117—122 [s. Nr. 9] verstreut enthalten).

9. Juni 881 (Ende): Gereizte Antwort Hinkmars. Festhalten an der alten Forderung und Drohung mit Exkommunikation Odakers (Reg. n. 505. Mg. 126, 117—122).

10. Ende Mai 882: Nach Kampfespause von 10 Monaten [2] Exkommunikation Odakers auf einer Rheimser Synode (Reg. n. 506 [3]. Mg. 126, 245—253).

11. Mai—Juni 882: Nachgeben des Königs [4]. Offizielle Kirchenbuße Ludwigs. Wahl Hrotgers zum Bischof von Beauvais durch

---

1) Die Synode von Fismes ist inzwischen auseinandergegangen.

2) Von Juli bis Dezember weilt Ludwig III. an der Grenze im Kampf gegen die Normannen (Annal. Vedastini 881). Nach Rückkehr scheint er passive Resistenz geübt zu haben, ähnlich wie sein Günstling Odaker, der einer Aufforderung zum Erscheinen vor der Synode nicht nachkommt (Mg. 126, 121 B).

3) Die Exkommunikationsschrift redet von einer mehr als einjährigen Usurpation Odakers. Danach ist sie ungefähr Ende Mai anzusetzen (s. o.). Schrörs verlegt sie entsprechend seiner Auffassung in den Juli 882. Dies erscheint jedoch auch deswegen schon fraglich, weil sich dann alles, was nun noch bis zum Tode Ludwigs III. (5. Aug.) unternommen wird, in ungewöhnlicher Weise zusammendrängen würde. Das sind: die Durchführung der Exkommunikation, das Nachgeben und die Kirchenbuße des Königs, die Wahl und Ordination eines neuen Bischofs (s. Nr. 11), endlich das Schreiben Hinkmars (s. o. Abs. c. 1), das den Herrscher noch als lebend erwähnt. Schrörs will allerdings von den eben genannten Ereignissen das Nachgeben des Königs vor der Exkommunikation geschehen sein lassen. Vgl. dazu die folgende Anmerkung.

4) Für einen Rückzug Ludwigs vor der Exkommunikation Odakers macht Schrörs geltend, daß Mg. 126, 249 B nur die fautores et complices, nicht aber mehr der König selbst mit kirchl. Strafe bedroht werden. Ferner habe doch Hinkmar nur im Einvernehmen mit Ludwig einen wirkungskräftigen Schritt gegen den Usurpator tun können. Beide Gründe erscheinen nicht stichhaltig. Mg. 126, 249 B ist eine deutliche Drohung auch gegen den König selbst (quisquis [wer es auch sei!] assentit principi schismatis, schismaticus esse negari non poterit). Zudem — wäre es so, wie Schrörs annimmt —, warum erwähnt Hinkmar in der Schrift gegen Odaker mit keinem Wort seine Übereinstimmung mit dem König? Das wäre doch eindrucksvoll und geradezu selbstverständlich gewesen. — Alle Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr für unsere obige Annahme. Hinkmars kühner Schritt gegen Odaker ist demnach der Wendepunkt. Ihm folgt der Sieg.



die Nachbarbischöfe (Mg. 125, 1092 C. Annales Vedastini 883. M. G. S. S. I, 521).

c) Nachklänge[1]. 1. Juli 882: Schreiben Hinkmars an seine Bischöfe: „Quae exequi debeat episcopus“ (Mg. 125, 1087—94).

2. 5. Aug. 882: Tod König Ludwigs III.

3. Herbst 882: Hinkmars Schrift: „De ordine palatii“ (Mg. 125, 993 ff.).

4. Nov. 882: Das letzte Schreiben H.s — auf der Flucht vor den Normannen geschrieben —: „Ad episcopos regni admonitio altera pro Carlomanno rege“.

5. 21. Dez. 882: Tod Hinkmars von Rheims in Epernay.

II.

Die kirchenrechtliche Bedeutung des eben kurz skizzierten Kampfes herauszustellen, heißt die kirchenrechtlichen Wandlungen, die sich auf verschiedenen Gebieten in jenen Jahren vollziehen, sichtbar machen. Als Gegenstand solcher Wandlungen kommt jedoch nicht ein irgendwie fixiertes und abgeschlossenes Kirchenrecht inbetracht. Etwas Derartiges kennt das 9. Jahrhundert bekanntlich noch nicht. Diese Zeit besitzt noch keinen einheitlichen kirchlichen Rechtskodex, der systematisch geordnet und innerlich ausgeglichen für jeden Fall der Praxis die unzweideutig feststehende Norm angegeben hätte. Statt dessen sehen wir in den verschiedenen großen Sammlungen kanonischer Beschlüsse und päpstlicher Dekrete einen z. T. noch ganz ungeordneten, unausgeglichenen Rechtsstoff sich aufhäufen[2], der in der Theorie zwar als heilig und unabänderlich gilt, in der praktischen Anwendung aber durchaus als beweglich und biegsam in Erscheinung tritt[3]. Politische und sonstige Verhältnisse bestimmen die Auswahl und Durchsetzung für die Praxis. Zugleich erfährt der genannte Stoff in den einzelnen Ländern durch neue kirchlich-synodale und auch königlich-kapitularische Gesetzgebung eine fortgesetzte Veränderung

1) Die hier angeführten Schriften Hinkmars enthalten mehrfach — z. T. in unmittelbarer Beziehung darauf — prinzipielle und theoretische Festlegung der praktischen Erfolge im Kampf um jene beiden Bischofswahlen. Daher ist es notwendig, sie heranzuziehen.

2) Siehe v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, S. 525 ff. 3) Siehe Sohm, Kirchenrecht II, S. 97 f.



und Erweiterung. Ein Ausgleich germanischer Herrscher- und römisch-katholischer Kirchenansprüche kommt dabei aber nicht zustande. Das sich bildende Gewohnheitsrecht ist lediglich ein unsicherer Kompromiß zwischen beiden. Indem es seinen schwankenden Platz findet zwischen Kirche und Thron, ist es jederzeit der Möglichkeit ausgesetzt, wenn es die Umstände erlauben, zu gunsten des Herrschers umgewandelt zu werden, ist es aber anderseits stets auch in Gefahr, durch kanonische Bestimmungen modifiziert oder gar umgestoßen zu werden, die die Kirche unter für sie günstigen Verhältnissen aus jenem großen und heiligen Rechtsschatz heraufführt. Damit haben wir es in unserem Falle zu tun und reden deshalb von einer kirchenrechtlichen Wandlung. Der Weg dahin zeigt dann zumeist drei Stadien: 1. die theoretische Forderung, 2. die kanonische Begründung, 3. die praktische Durchsetzung. Nur da, wo diese drei Dinge zusammentreffen, kann von einem kirchenrechtlichen Wandel die Rede sein.

Unsere Betrachtung hat im Rahmen solcher Modifikation bzw. Beseitigung des Gewohnheitsrechtes vier Fragen zum Gegenstand, nämlich die der Bischofswahl selbst, im Zusammenhang damit die des Kirchen- bzw. Bistumgutes, ferner die Frage der kirchlichen Gerichtsbarkeit und endlich die der Synodaltätigkeit. Als eine Erweiterung des Gewohnheitsrechtes haben wir sodann noch den Anspruch der Kirche auf Einsetzung und Salbung des Königs und auf dessen Unterwerfung unter die Gerichtshoheit der Kirche zu untersuchen.

1. Die Änderung des Gewohnheitsrechts

a) Die Bischofswahl

Im Mittelpunkt des zwiefachen Konfliktes steht die Bischofswahl selbst. Der Kampf geht um die dem Gewohnheitsrecht entsprechende Mitwirkung des Königs bei Wahl und Einsetzung, die der Herrscher festzuhalten, der Vertreter der Kirche jedoch möglichst zu beseitigen strebt.

Der Stand der Dinge vor Ausbruch des Streites zeigt eine dreifache Möglichkeit des Wahlverlaufs. Je nach der Verteilung der einzelnen Funktionen unter die weltliche und unter die geistliche Gewalt können wir reden 1. von einer direkten, könig-

lichen Einsetzung, 2. von einer freien Wahl, 3. von einer Zwischenform. Alle drei Formen bilden im Verein miteinander zur Zeit Karls d. K. das hierhergehörende Gewohnheitsrecht [1].

Die erste Art, die direkte königliche Einsetzung, läßt zumeist folgendes Bild sehen: 1. Meldung der eingetretenen Vakanz an den zuständigen Metropoliten; 2. Bitte an den König um Konzession freier Wahl [2] durch Vermittlung des Metropoliten; 3. Ablehnung dieser Bitte und eigene Nomination durch den König [3] — zumeist mit nachfolgender förmlicher Wahl und Anerkennung durch die Gemeinde; 4. Auftrag an den zuständigen Erzbischof zur Ordination und Vollzug derselben nach Prüfung und Bestätigung durch Metropolit und Komprovinzialen [4].

Demgegenüber vollzieht sich die sog. „freie Wahl" folgendermaßen: 1. Wie oben; 2. desgleichen; 3. Königliche Konzession und Anordnung der Wahl („Autorisation")[5]; 4. Ernennung eines Visitators durch den König im Einvernehmen mit dem Erzbischof [6]; 5. die eigentliche Wahl unter Leitung des Visitators; 6. Erzbischöfliche Prüfung des ihm überbrachten Wahlergebnisses und des Wahlvorganges auf ihre Regularität; 7. Prüfung und Bestäti-

---

1) Siehe hierzu und zum Folgenden: Hinschius K. R. II, S. 525 ff.; Imbart de la Tour a. a. O., S. 2 ff. 9 ff. 22 ff. 71 ff. 85 ff. und unsere Darstellung oben (Mg. 126, 258—61).

2) Die „Autorisation" der Wahl durch den König ist, wie Weise (S. 37 ff.) nachgewiesen, ein seit Karl d. K. feststehendes Herrscherrecht.

3) Ob diese Ernennung (bzw. Nennung) des zu wählenden Kandidaten — electio procurante Rege (Imbart de la Tour, S. 76 f.) schon unter Karl d. K. als die eigentliche Einsetzung und Bistumsübertragung angesehen wurde, wie Ludwig III. es tat, erscheint zweifelhaft (Von Weise, S. 48, gegen Imbart de la Tour a. a. O., S. 89, abgelehnt).

4) Diese hat tatsächlich rechtlichen Charakter nur dann, wenn des Königs Ernennung noch keine Einsetzung ist.

5) Weise ist im Irrtum, wenn er (S. 21 Anm. 3) die Worte Karls d. K. an Nikolaus I. (Bouquet, Recueil VII, S. 557 B): ab imperatore (Ludw. d. F.) secundum sacrorum canonum institutionem plebi electione concessa dahin deutet, daß nach den Kanones dem Könige das Recht zur Konzession zugestanden habe. Es heißt hier nur: Der Kaiser hat seine Pflicht gegenüber den heiligen Kanones erfüllt. Karl d. K. redet vor Nikolaus I. im Sinne der kirchlichen Anschauung. Er selbst hat den Rechtscharakter der Konzession wohl stärker betont. Doch nie hat er ihn auf die Kanones selbst begründen können. Wo diese vielmehr in volle Kraft treten, muß seine Konzession eine Förmlichkeit werden.

6) Hinschius II, S. 529 Anm. 7,

gung des Gewählten durch den König [1]. Übertragung des Amtes und Aufforderung zur Ordination (s. o. 4.); 8. Prüfung und Bestätigung durch den Erzbischof und die Mitbischöfe (s. o. 4); 9. Ordination des neuen Bischofs durch den Erzbischof unter Mitwirkung der Komprovinzialen.

Die „Zwischenform" endlich tritt in Kraft, wenn die Bestätigung seitens des Königs nicht erfolgt (s. o. 7). In diesem Falle bricht der letztgezeigte „freie" Wahlgang mit Punkt 7 ab. Der Herrscher kann dann für eine zweite Wahl durch „Klerus und Volk" seine Konzession erteilen. Zumeist jedoch schreitet er nun zu eigenmächtiger Ernennung [2], und es wiederholt sich das dritte und vierte Stadium der ersten Art.

Daß hier starke, ja fast unüberwindliche Gegensätze vorliegen, ist leicht erkennbar. Der Schwerpunkt ruht im ersten Falle ganz auf seiten des Herrschers, das kanonische Recht ist fast gänzlich ausgeschaltet. Der Ton bei der zweiten Art liegt dagegen auf der Anwendung des Gemeinderechtes bzw. auch der bischöflichen Befugnisse; des Königs Funktionen sind nur die notwendige Wahrung seiner Interessen. Die Zwischenform läßt die Gegensätze schroff und unausgeglichen aufeinanderprallen. Die einzige schmale Brücke von der ersten zur zweiten Art bildet allein das auch von der Kirche anerkannte [3] königliche Recht der Konzession. Denn ist dieses nicht nur eine bloße Form, so schließt es notwendig in sich die Möglichkeit auch der Ablehnung einer freien Wahl [4] und gibt daher dem erstgenannten Gang seine Berechtigung. Für die dritte Möglichkeit kommt dagegen ein Gleiches in viel geringerem Maße in Frage. Das Recht des Königs zur Bestätigung ist zwar damit auch das zur Nichtbestätigung, letztere aber müßte konsequenterweise nur zur Wiederholung der freien Wahl führen, nicht aber dürfte sie ohne weiteres die direkte Ernennung zur Folge haben.

Unter Karl d. K. gehen alle drei Arten nebeneinander her, ohne daß es zu erheblichen Konflikten dabei kommt. Durch die

---

1) Imbart de la Tour, S. 22f.

2) Nachweis dessen Imbart de la Tour S. 78f.

3) Siehe o. S. 72 Anm. 2.

4) So auch Weise, S. 53, mit dessen Bemerkungen zum Fall Noyon (S. 55) wir ebenfalls übereinstimmen; s. u. S. 74f.

Persönlichkeit des Herrschers werden die Gegensätze überbrückt [1]; die politische Lage bedingt eine nachgiebige Haltung der Kirche [2]. Zwar versucht Hinkmar, so oft es ihm nur möglich, die Durchsetzung der freien Wahl [3] und hat auch Erfolg damit. Doch diese selbst hat er genau in der Form, wie sie oben angegeben ist, uneingeschränkt bestehen lassen. Anderseits hat er aber auch bei verschiedenen Gelegenheiten [4] — so vor allem auch gelegentlich der Besetzung Lothringens durch Karl d. K. — einer direkten Ernennung durch den Herrscher nicht widersprochen. Ja, gegenüber den Angriffen der Synode von Valence (855) auf die Ernennungspraxis Karls, hat er diesen in jeder Weise zu verteidigen gesucht [5].

Fragen wir nun, wie stellt sich Hinkmar unter Ludwig III. gelegentlich der beiden Wahlhandlungen von Noyon und Beauvais zum bestehenden Gewohnheitsrecht, so erhalten wir folgendes Ergebnis: 1. Punkt 1 bleibt selbstredend unberührt [6]. 2. In beiden Fällen wird ferner an der Tradition festgehalten, beim Könige um Freigabe der Gemeindewahl einzukommen [7]. 3. In der Frage der königlichen Konzession erfolgt der erste prinzipielle Zusammenstoß. Und zwar verweigert — wie wir oben sahen — Ludwig III. im Falle Noyon die Freigabe der kanonischen Wahl durch Klerus und Volk und gibt damit kund, daß er das Recht der Einsetzung (1. Form!) zur Anwendung bringen will [8]. Hier setzt Hinkmar ein und bestreitet die Berechtigung dieser königlichen Funktion. Er gibt zu verstehen, daß solches Vorgehen der grundsätzlichen Trennung der Gewalten nicht entspräche [9]. Vor allem aber stände sie

1) Weise a. a. O., S. 51. 2) Imbart de la Tour, S. 184.

3) So bei der Wahl von Beauvais 845. Flod. ep. 27, p. 548 (Schrörs n. 4 und 5. Cambrai 862. Flod. c. 20, p. 513. c. 21, p. 514 (n. 158—161). Vgl. auch Schrörs n. 96, 97 und 99 („pro electione canonica ecclesiae Morin." und „pro impetranda electione regulari Catalaunensis"). Ferner Flod. III, 28: instruebat diversas ecclesias qualitera terrenis principibus liberam quaererent electionem.

4) Siehe Imbart de la Tour, S. 81. 846: Amiens. 857: Paris. 866: Bourges.

5) Mansi XV, c. 7. Mg. 125, 386 D. Vgl. Weise, S. 49 f.

6) Flod. c. 23, p. 533 (Schrörs n. 463).

7) Flod. c. 19, p. 510 „pro electione canonica" an die Könige (Noyon). Mg. 126, 258: electiono canonica . . . concessa (Beauvais).

8) Siehe o. S. 67, Nr. 2.

9) Flod. c. 19, p. 510: quale sit ministerium regale et quale pontificale (Schrörs, n. 479).

durchaus im Widerspruch mit den kanonischen Autoritäten. Über das Schreiben des Erzbischofs an den Abt Hugo meldet Flodoard: adiungens sacrorum canonum promulgatas super electione canonica auctoritates et ostendens (1) quod non episcopi de palatio precipiantur elegi sed de propria qualibet ecclesia, et (2) quod de ordinando episcopo non regis vel palatinorum debet esse commendatio, sed cleri et plebis electio [1]. Beide Möglichkeiden also der bisherigen königlichen Ernennung, die direkte vom Hofe aus wie die indirekte, durch Nennung eines genehmen Kandidaten vollzogene, werden von Hinkmar als Unmöglichkeiten abgelehnt. Damit, daß er gegenüber dem König und seiner Partei die Anerkennung der eigenmächtig angeordneten freien Wahl durchsetzt [2], vermag er die Alleingültigkeit des kanonischen Wahlrechtes in diesem ersten Falle auch praktisch zn verwirklichen. Dem Könige wird das Recht der Konzessionsverweigerung nicht mehr eingeräumt; er darf also von daher keine direkte Ernennung mehr vornehmen. Berechtigung und Tatsache des ersten obengenannten Wahlganges scheiden dementsprechend aus, und Wahlautorisation durch den Herrscher wird zu einer einfachen Formalität, die er stets erteilen muß.

Eine zweite Gelegenheit direkten königlichen Eingreifens im Sinne der Einsetzung ließ jedoch — wie wir oben zeigten — auch die sog. Zwischenform noch offen. Eine solche war bei Ablehnung des Kandidaten bzw. bei Versagen der Gemeinde gegeben. Der Fall tritt bei der Wahlaktion in Beauvais ein. Folgerichtig hat Hinkmar auch gegen dieses Gewohnheitsrecht den Vernichtungsschlag geführt.

Ludwig III. hatte zunächst die kanonische Wahl freigegeben [3]. Die Gemeinde aber versagt nach Hinkmars Anschauung in beiden Wahlverfahren [4]. Die beidemal gewählten Kandidaten werden zwar dem Könige gar nicht erst vorgeführt; dennoch beschließt letzterer, von seinem Ernennungsrecht in diesem Falle Gebrauch zu machen. Er überträgt das Bistum an den Hofgeistlichen Odaker und fordert den Rheimser Erzbischof zur Ordination auf [5]. Hinkmar jedoch weigert sich entschieden, und unter weitausholender Begründung gibt er auch hier den kanonischen Beweis für die Ungültigkeit

1) Flod. c. 24, p. 537. 2) Siehe o. S. 67, Nr. 5 (Noyon).
3) Mg. 126, 248 D electione canonica domino nostro rege . . . concessa.
4) Siehe o. S. 68, Nr. 3 und 4. 5) Siehe o. S. 68/69, Nr. 6—8.

des königlichen Verfahrens. Die Grundlage für alles weitere bildet der Satz [1], demzufolge jedes kirchlich-kanonischer Bestimmung zuwiderlaufende Gesetz eo ipso ungültig ist. Darum heißt es denn auch: si, quod a quibusdam dicitur, ut audivi [2], ... illum debent episcopi et clerus ac plebs eligere quem vos ... iubetis — so ist diese lediglich der königlichen Ernennung nachfolgende, formelle Wahl in den Augen Hinkmars keine electio divinae legis, sondern eine extorsio humanae potestatis [3]. Es ist, da weltliche Versprechungen und Rücksichten nun einmal ohne Frage ihre Hand dabei im Spiele haben, einfach Simonie, als solche aber verdammenswert [4]. Nur eines hat Gültigkeit: die kanonischen Bestimmungen [5]. Und diese besagen: in electione episcopi assensio regis est, non electio! (Coelestin Decr. 18) [6]. Entsprechend wird der „Invasor" Odaker, weil er per carnalem saeculi potestatem [7] sich zum Bischof habe machen lassen, als Kanonverächter abgelehnt und gebannt. Damit ist der zweite und entscheidende Stoß in das Herz des königlichen Gewohnheitsrechtes erfolgt. Mit seiner Unterwerfung und offiziellen Kirchenbuße bestätigt der Herrscher die eingetretene Wandlung des bisher geltenden Rechtes.

Folgendes ist also zunächst festzustellen: Das Recht des Königs zu direkter Ernennung eines Bischofs ist in jedem Falle hinfällig geworden. Die erste und ebenso die dritte Art des Wahlganges scheiden damit für die Praxis aus, und es bleibt allein die Form der freien, kanonischen Wahl bestehen. Doch auch für diese gilt nun nach dem Wegfall der beiden anderen Möglichkeiten: 1. die „Autorisation" der Wahl durch den König ist nur noch Formalität, die als solche zum Amt des Herrschers, nicht zu seinem Recht gehört; 2. die Bestätigung (confirmatio) des Gewählten durch den König hat stark an Gewicht verloren. Die etwaige Ablehnung kann — schon auf Grund des Gesagten — nur noch entweder Wiederholung derselben freien Wahl durch die Ge-

1) Mg. 126, 111 A. ... est consecrata, ut ... omnia penitus auctoritate sit vacuum, quidquid ab illius fuerit constitutione diversum (Leo Ep. ad Anatol., 56).

2) H. meint das Gewohnheitsrecht! 3) Alles: Mg. 126, 111 C.

4) ib. 250 C: Huic est quod sacri canones (!) simoniacam haeresim damnant ...

5) ib. 112 A: Secundum statuta canonum eligantur! und 245 D secundum apostolicam et canonicam formam eligatur futurus episcopus.

6) ib. 112 B. 7) ib. 248 D.

meinde oder Übernahme der Wahl durch die Nachbarbischöfe zur Folge haben. Wir werden jedoch unten noch von einer weiteren Beschränkung zu reden haben.

Es fragt sich, ob Hinkmar — außer den beiden jetzt eben genannten — wenigstens die übrigen Punkte des einzigen nun noch verbleibenden Wahlganges unangetastet gelassen hat. Doch auch dieses ist nicht der Fall. Wenn wir — wie oben begonnen — den Wahlverlauf in seinen weiteren Stadien verfolgen, stoßen wir auf den vierten Punkt: die Ernennung des Visitators. Sie war nach bisher geltendem Recht Sache des Königs im Einvernehmen mit dem Erzbischof [1]. Doch scheint die Tendenz der Zeit dahinzugehen, diese Funktion ganz an die Kirche zu bringen [2], so wie sie einst vom Papste Symmachus an Caesarius von Arles, den Erzbischof des burgundischen Reiches, übertragen war und dann auch in der pseudoisidorischen Sammlung zu lesen war [3]. Die Geschichte der Bischofswahl zu Noyon lehrt nun, daß Hinkmar hier bereits ohne Zustimmung des Herrschers nach eigener Wahl seinen Visitator einsetzt [4]. Dieser Schritt wird ihm zwar vom Hofe sehr übel genommen, doch hören wir nicht, daß er dafür staatliche Buße hat auf sich nehmen müssen. Vielmehr wird er auch dieses Vorgehen kanonisch zu begründen versucht haben [5] und war nicht genötigt, es zurückzunehmen. Daß er jedoch eine Reform in der genannten Frage nicht mit solcher Schärfe und Einseitigkeit durchgeführt wissen wollte, zeigt sein Verhalten bei der Bischofswahl von Beauvais. Allerdings heißt es im Mahnschreiben an die Gemeinde vom Visitator: cui secundum institutionem canonicam (!) visitatoris officii in ecclesia delegavimus [6]. Dies beweist, daß man einen Schritt weiter tatsächlich gegangen ist. Der Metropolit bezeichnet sich also als den Delegierenden („delegavimus"). Im Auftrag an den Visitator selbst findet sich jedoch dem nostrae humilitatis metropolitana delegatione hinzugefügt: consensu domini

1) Imbart de la Tour a. a. O., S. 196 Anm. 1.

2) ib. Der von Imbart genannte Fall in Cambrai 877 gehört allerdings weniger hierher. Die eigenmächtige Ernennung des Visitators erfolgt damals durch H. wohl nur, weil zur nämlichen Zeit Karl d. K. außer Landes (Italien) war.

3) Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae (Lpz. 1863, S. 657, V).

4) Flod. c. 23, p. 533 (Schrörs, n. 461 und 465).

5) ib.: quia formam visitationis vel electionis Adalberno episcopo transmiserit.

6) Mg. 126, 259 A.

nostri Ludowici regis[1]. Somit stellen wir als kirchenrechtliches Ergebnis zu diesem Punkte fest: Es heißt nicht mehr wie bisher „delegatione regis — consensu metropolitani“, sondern „delegatione metropolitana — consensu regis“. In anbetracht der nicht geringen Bedeutung, die der Posten und dementsprechend die Auswahl hatte, erscheint auch dies als eine nicht unbedeutsame Wandlung.

Wir betrachten weiter — und zwar im Zusammenhang miteinander — das 6.—8. Stadium des Wahlganges[2]. Demzufolge liegt bei dem Erzbischof zunächst die formelle Prüfung der Wahlhandlung und des ihm überbrachten Wahldekrets auf ihre Regularität[3] und die Übersendung des letzteren an den Herrscher. Der König prüft sodann Dekret und Kandidaten. Nach seiner Entscheidung erst[4] erfolgt die Bestätigung der gewählten Person durch den Erzbischof und die Komprovinzialen. Der König hat also bei Prüfung und Bestätigung des Gewählten den Vortritt. Wir wissen aber, daß Hinkmar schon vor 879, um den kirchlichen Einfluß zu verstärken, jene bloß sachliche und mehr formelle Begutachtung zu einer persönlichen zu erweitern versucht hat. So fordert er z. B. den Visitator der Wahl von Cambrai im Jahre 877 auf, ihm den Kandidaten selbst vorzuführen[5]. Doch wird er dadurch unter Karl d. K. noch wenig an der Praxis geändert haben. Während der Wahl zu Beauvais nimmt er nun dazu einen neuen und erfolgreichen Anlauf. Die Schwierigkeit, die bei der Prüfung der Wahlhandlung sich von selbst ergab, nämlich zu scheiden zwischen rein sachlicher und persönlicher Begutachtung, nützt er geschickt aus. Stand ihm betreffs der Person des Gewählten ordnungsgemäß auch nur die Feststellung der formellen Regularität (Stand, Alter, Gesundheit, Kanonanerkennung, Simoniefreiheit) zu, so weiß er diese nunmehr doch zu einer Prüfung der persönlichen Eignung, des Charakters und des Wissens zu erweitern[6]. Das beweist uns zunächst die erzbischöfliche Auffor-

1) ib. 269 B.

2) Punkt 5 — nämlich die Wahlhandlung selbst — kommt für unsere Darstellung nicht in Betracht.

3) Imbart de la Tour, S. 21/22.

4) ib. S. 22: La première (confirmation) était celle du roi.

5) Das geschah zwar an sich häufig, war jedoch nicht Pflicht, deren Erfüllung der Erzbischof fordern konnte. S. Imbart de la Tour, S. 22 o.

6) An sich erfolgte diese erst — wie schon gesagt — nach der Bestätigung durch den König.

derung an die Beauvaiser Gemeinde, den Gewählten persönlich zur Examination vorzuführen (ad nos illum ... examinandum adducere)[1]. Und wie er diese Prüfung vorgenommen hat, läßt die Begründung erkennen, mit der jener Honoratus zurückgewiesen wird, ohne zuvor dem König vorgeführt zu sein; er habe für das Bischofsamt noch nicht die entsprechende Glaubenskenntnis[2]. So sei er abgelehnt worden. Also durchaus auf Grund unzureichender persönlicher Befähigung. Auch für dieses Vorgehen weiß Hinkmar die kanonische Begründung zu geben. Der 6. Kanon von Nicaea bestimmt: si quis praeter sententiam metropolitani fuerit factus episcopus, hunc episcopum esse non posse[3]. Und Coel. 18 ergänzt: ut episcopi iudicio (!) metropolitanorum et eorum episcoporum qui circum circa sunt, provehantur ad ecclesiasticam potestatem[4]. Wohlgemerkt — es handelt sich hier nicht etwa um die der königlichen nachfolgende Bestätigung durch die Geistlichkeit, sondern um jene vorangehende Wahlprüfung durch den Erzbischof bzw. auch durch die übrigen Nachbarbischöfe. Faktisch hat sich damit aber der Episkopat mit seiner Prüfung vor die des Königs gesetzt und die erste Entscheidung über den Gewählten selber in die Hand genommen. So trägt jetzt die Bestätigung durch den Herrscher den lediglich nachfolgenden, zustimmenden Charakter[5]. Der Zurückweisung eines Kandidaten durch die Geistlichkeit hat er sich ebenfalls, wie der zweimalige Fall in Beauvais zeigt, zu fügen. Also auch bei diesem letzten Teil des Wahlganges ist dem Könige nur ein bescheidener Rest seiner bisherigen Funktion, eine Formalität, geblieben.

Im engen Zusammenhang steht damit nun noch die Frage: Was geschieht im Falle der bischöflichen und königlichen Ablehnung? Die Möglichkeit königlicher Ernennung ist ausgeschieden. Es bleibt also nur entweder Wiederholung der Wahl durch die Gemeinde oder Übernahme derselben durch die Bischöfe. Hinkmar hat den ersten Fall, wie die obige Darstellung des Verlaufes zeigt, abgelehnt. Nach zweimaligem Versagen der Wähler erklärt er ihn für aus-

---

1) Mg. 126, 259C.

2) ib. 114C (sacro episcopali ordini adhuc fidei doctrina incongruo).

3) ib. 110D. 4) ib. 112A.

5) Die Worte Mg. 126, 113C: et quia iam tempus transiit et vos non mediocre incurratis periculum, scheinen sogar auf eine zwangsmäßige assensio zu deuten.

geschaltet und setzt an seine Stelle die Wahl durch das Bischofskollegium. Perdiderunt electionem ... et per sacras regulas non ulterius illorum sed episcoporum esse electionem, quam non praeire sed subsequi ...[1]. Der Protest des Königs, sein Versuch, den eigenen Kandidaten nunmehr durchzusetzen, zerbricht an der starren Opposition Hinkmars und der ihm folgenden fränkischen Geistlichkeit[2]. Der Verlauf dieser bischöflichen Handlung schließt sich dann ganz dem sonst üblichen Wahlgang an. Ihr geht eine formelle königliche Konzession voran[3] und folgt die assensio des Herrschers[4]. Es tritt also bei verfehlter Wahl — so erkennen wir — an Stelle der sonst zumeist üblichen Ernennung durch den König jetzt die nochmalige Handlung durch Volk und Klerus oder mit demselben Recht die des Metropoliten und der Nachbarbischöfe ein.

Wir fragen zusammenfassend: Was ist dem König an Rechten genommen? Es sind folgende vier bis dahin gewohnheitsrechtlich ausgeübte Funktionen: 1. die unmittelbare Ernennung des Bischofs unter Ablehnung der freien Wahl; 2. die direkte Ernennung bei Nichtbestätigung des Gewählten; 3. Die Ernennung des Visitators; 4. die erste und daher entscheidende Prüfung des Gewählten. In die entstandenen Lücken treten Gemeinde, Bischofskollegium und Metropolit in ungefähr gleichmäßiger Verteilung ein. Welche Befugnisse sind anderseits dem Könige unter diesen Umständen noch geblieben? Wir sehen solche an vier Punkten hervortreten: 1. Der König erteilt die Konzession zu freier Wahl, die er aber in jedem Fall erteilen soll. 2. Die Ernennung des Visitators geschieht nur mit seiner Zustimmung. 3. Der König bestätigt den Gewählten, dem er aber die assensio nicht soll versagen dürfen. 4. Er überträgt dem neuen Bischof die weltlichen Amtsrechte. — Die beiden ersten Funktionen verlieren — wie wir oben nachgewiesen — durch die dem König vorher genommenen Rechte ihre inhaltliche Bedeutung; sie sinken mehr oder weniger zu einfachen Formalitäten herab und sind dann keine Rechte, sondern nur noch Pflichten des Königs. Die dritte Befugnis gibt unter günstigen Umständen ein gewisses Vetorecht, trägt zumeist aber nach voraufgegangener

1) Mg. 126, 114 D. 2) Siehe o. S. 69, Nr. 7 ff.

3) ib. 110 C: metropolitanis et episcopis electionem concedere dignemini.

4) ib. 113 B/C.

bischöflicher Entscheidung auch nur formellen Charakter. Wie weit die vierte Funktion noch rechtliche Bedeutung hat, soll im nächsten Abschnitt untersucht werden.

Als Ergebnis unserer Untersuchung über die kirchenrechtliche Wandlung bezüglich der Bischofswahl stellen wir zum Vergleich mit dem oben aufgeführten den neuen, nunmehr einzigen Wahlgang hierher:

1. Meldung der eingetretenen Vakanz an den Erzbischof.
2. Bitte um Gestattung freier Wahl an den König.
3. Die formelle königliche Konzession.
4. Ernennung eines Visitators durch den Erzbischof im Einvernehmen mit dem König.
5. Vollzug der Wahl durch clerus ac plebs unter Leitung des Visitators.
6. Prüfung des Wahldekrets, der Wahlhandlung und der Person des Gewählten durch Erzbischof und Mitbischöfe.



Im Falle der Anerkennung:	Im Falle der Ablehnung[1]:
7. Formelle assensio des Königs und Übertragung des weltlichen Amtes.	7a. Wahlvollzug durch die Nachbarbischöfe.
8. Ordination des neuen Bischofs	8a. Zustimmung von „Volk und Klerus".
	9a u. 10a = 7 u. 8.

b) Das Bistumsgut

Bevor wir auf die prinzipielle Bedeutung der eben aufgezeigten kirchenrechtlichen Wandlung des Bischofswahlrechts im Rahmen der Geschichte eingehen, betrachten wir zunächst noch die nahverwandte Frage des Bistumsgutes.

In dieser Frage liegt auf beiden Seiten eine Bewegung zur Erweiterung der bestehenden Gewohnheitsrechte vor. Daher ist hier der Zusammenstoß besonders heftig.

1) Tritt hier nochmalige Wahl durch Volk und Klerus ein, so wiederholt sich derselbe Wahlverlauf noch einmal.

Die unbeschränkte königliche Verfügungsgewalt, wie sie Karl d. Gr. ausgeübt hatte, vermochten seine Nachfolger nicht aufrecht zu erhalten. Der Rückzug Ludwigs d. Fr. stellt innerhalb des beiderseitigen Gewohnheitsrechtes ein gewisses Gleichgewichtsverhältnis her. Zwar muß sich die Kirche auch jetzt noch dem Grundsatz beugen, daß Bistumsgut und königlicher Fiskus, beides in gleicher Weise, wie dem Schutze so auch der Verfügung des Landesherrn anheimgegeben sei [1]. Doch weiß sie in der Praxis eine Wahrung ihres Besitzes als Kirchengut in erhöhtem Maße durchzusetzen. Beweis dafür sind die vermehrten Privilegien von dem Recht der Zehntenerhebung an bis zur Anerkennung der Unantastbarkeit für ganze Diözesen [2]. Vor allem aber erfolgt unter Ludwig d. Fr., nicht weniger unter Karl d. K., die Übertragung von Bistumsgut doch zumeist mit starker Berücksichtigung der geistlichen Interessen. Das freie Verfügungsrecht unterliegt dem höheren Gesetz einer kirchenfreundlichen Haltung [3].

Unter Ludwig III. tritt gerade auch an diesem Punkte ein wesentlicher Wandel ein. Wir dürfen nicht sagen, daß prinzipielle Kirchenfeindlichkeit sein Verhalten bestimmt habe. Wohl aber macht sich die Absicht deutlich bemerkbar, grundsätzlich und entsprechend auch in der Praxis den letzten Unterschied zwischen Bistumsgut und königlichem Fiskus zu verwischen. Das erstere soll nur als weltliches Amtsgut betrachtet und behandelt werden. Von selbst fällt damit der Schwerpunkt der Bistumsübertragung auf die Seite der weltlichen bzw. staatlichen Interessen des Königs. Die Berücksichtigung geistlicher Wünsche und Vorteile steht in zweiter Linie. Beweis für dies veränderte königliche Verhalten sind: 1. Eine bis dahin nicht gekannte steuerliche Belastung der Kirche [4]; 2. Die Tatsache, daß Ludwig III. mit seinem Vor-

1) Ein Kapitular Ludwigs d. Fr. besagt: Volumus ut omnes res ecclesiasticae eo modo contineantur sicut res ad fiscum nostrum contineri solent (M. G. Kap. II, 9, 37). Siehe auch v. Schubert a. a. O. S. 563f.; Imbart S. 100f.; Hauck, K. G. Deutschlands II, S. 222.

2) So Rhenus 847 (Flod. III, c. 4) und Beauvais (Mg. 126, 250 D). u. v. a. m.

3) Auf diesen nicht unwichtigen Gesichtspunkt versäumt v. Schubert (S. 564f.) hinzuweisen. Über Karls d. K. Kirchenpolitik siehe S. 73f.

4) Die Synode zu Fismes beschwert sich darüber bei dem König: per indebitas (!) consuetudinarias exactiones ... moderno (!) tempore impositas ... non affligantur (sc. ecclesiae). Mg. 126, 1085 C.

gehen das Privileg der Diözese Beauvais betreffs ihres Bistumsgutes rücksichtslos ignoriert; 3. Die Usurpation Odakers, gegen die kirchlichen Interessen auf Grund königlicher Vollmacht [1]; 4. Eine Äußerung Hinkmars, die die Gesamthaltung des Königs beleuchtet: „Sunt qui dicunt, ut audivi, quia res ecclesiasticae episcoporum in vestra sunt potestate, ut cuicumque volueritis eas donetis“ [2].

Die kirchliche Gegenbewegung setzt nicht erst gegenüber dieser Höchststeigerung königlicher Ansprüche ein. Sie reicht bekanntlich weit zurück, so daß wir im Jahre 879 nur eine Fortsetzung dieser längst vorhandenen Bewegung vor uns haben. Schon unter Ludwig d. Fr. hören wir Agobard v. Lyon [3], Wala v. Corby [4] u. a. die Stimmen der Opposition erheben. Die römische Anschauung von der prinzipiellen Scheidung zwischen weltlichem und kirchlichem Gut wird öffentlich [5] vorgetragen. Zwar können auch sie unmöglich jede staatlich-königliche Befugnis über das weit ausgedehnte Kirchen- und speziell Bistumsgut ableugnen. Sie stellen jedoch die Theorie auf, daß der König lediglich eine Art Verwaltungsrecht ausübe, dieses jedoch nach den Grundsätzen der Kirche, nicht etwa mit staatlichen Rücksichten oder gar persönlicher Willkür [6], vor sich gehen müsse. Die Reformpartei ist unter Ludwig d. Fr. nicht durchgedrungen mit ihren Forderungen [7]. Ja, eine grundsätzliche rechtliche Bindung des Verfügungsrechtes an die geistlichen Interessen ist auch unter Karl d. K. durchaus nicht anzutreffen [8]. Trotz zahlreicher theoretischer Widersprüche [9] fügt sich wie auf anderen Gebieten die westfränkische Kirche auch hier ihrem Herrscher [10]. Nur von einem wirklich heftigen Kampf wissen wir hier zu sagen, dem Streit Hinkmars mit Karl d. K. um das Bistumsgut von Laon [11]. Bei dieser Gelegenheit, als der König rücksichtslos Kirchenbesitz einzieht, tritt der Erzbischof mit dem Grundsatz der

---

1) Siehe o. S. 68—69. 2) Mg. 126, 112B.

3) De privilegio et iure sacerdotii. Mg. 104, 158ff.

4) Walas Auftreten auf dem Reichstag zu Aachen 828. Siehe v. Schubert a. a. O. S. 413f.

5) Auf dem besagten Reichstag (Anm. 4). 6) Siehe Anm. 3.

7) Siehe G. v. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, Bln. 1883/89, Bd. IV, S. 185 und VI, S. 15. 8) Siehe Anm. 5 und v. Schubert, S. 564.

9) Siehe die Konzilien von Meaux-Paris 845/46, Valence 855 u. a. (Mansi XIV, 533ff.; XV, 3ff.). 10) Siehe Hauck a. a. O. II, S. 522.

11) Siehe Schrörs a. a. O. S. 294ff.; Mg. 125, 1035—60.

Unverletzlichkeit schon unter Berufung auf pseudoisidorische Sätze [1] gegen ihn auf. Doch hat er andererseits gerade bei direkter königlicher Ernennung die dabei auf Grund weltlicher Interessen erfolgende Übertragung des Bistumsgutes nicht beanstandet [2]. Ja, er hat gerade in Bezug auf Rheims einmal die Wendung gebraucht: Habuit rex Carolus Remense episcopium in suo dominicatu [3]. Das ist doch — ebenso wie der Ausdruck res mihi commissae ecclesiae sub principum potestate coniacere videntur [4] — eine gewisse Anerkennung des Gewohnheitsrechtes.

Der Streit von Beauvais zeigt das Zurückgreifen auf einstige Politik. Im bewußten Gegensatz zu Ludwig III. erstrebt Hinkmar die volle Beseitigung jedes freien Verfügungsrechtes des Herrschers. Hinkmar greift damit die Forderungen Agobards und Walas auf und steht zugleich stark unter dem Einfluß von Pseudoisidor und Nikolaus I. [5]. Dadurch aber, daß er diesen Schritt unternimmt im Verein mit der ganzen nordfranzösischen Geistlichkeit und andererseits die Frage des Bistumsgutes im Zusammenhang mit der der Bischofseinsetzung aufrollt, erhält die hierhergehörende kirchenrechtliche Umwandlung ihre besondere Bedeutung.

Auf Ludwigs III. weitgehende Ansprüche im Verfügungsrecht, antwortet der Rheimser Erzbischof mit der bissigen Bemerkung: das sei der böse Geist selber, der einst unsere ersten Ahnen verdorben hätte, der hätte ihm solche Meinungen eingeblasen [6]. Und Hinkmar geht daran, wie in der Frage der Bischofswahl so auch hier den königlichen Anspruch kanonisch zu widerlegen und seine Anwendung praktisch auszuschalten. Voran steht die Definierung

---

1) Siehe v. Noorden a. a. O. S. 242, Anm. 4. Dort sind die von H. benutzten pseudoisidorischen Papstbriefe genannt. — In meiner Lizentiatendissertation („Der Kampf zwischen Hinkmar von Rheims und Ludwig III. von Westfranken", Breslau 1924), deren dritten Teil die obige Abhandlung bildet, habe ich auch über die pseudoisidorische Schwenkung Hinkmars eingehender, als es hier möglich ist, unter dem Abschnitt: „Kirchenpolitische Umstellungen" gehandelt.

2) Siehe o. S. 74 Anm. 4 die Fälle der auch von H. anerkannten direkten Einsetzung.

3) Mg. 125, 1123 A. 4) Mg. 126, 88 C.

5) Siehe o. Anm. 1 und Hauck II, S. 543 (Nik. I und das Kirchengut).

6) Mg. 126, 112 B, C: ille malignus spiritus ... perditionem vestram in aures vestras susurrat.



des Kirchengutes. Sie erfolgt z. T. auch mit Hilfe pseudoisidorischer Papstzitate [1] und sieht ungefähr so aus: Das Kirchengut ist gleichzusetzen mit Gottes und Christi Gut (Christi pecuniae et ecclesiae) und dann näher zu bezeichnen als Darbringungen der Gläubigen, die dem Herrn geboten werden, und als pretia peccatorum ... domino tradita [2]. Hinkmar faßt dann alles nochmals dahin zusammen, daß er sagt: Res et facultates ecclesiasticae oblationes appellantur, quia domino offeruntur et vota sunt fidelium ac pretia peccatorum atque patrimonia pauperum [3]. Von da aus ist die Stellung des Königs unmöglich anders anzusehen als die eines obersten Verwalters, qui res ecclesiasticas divino iudicio ad tuendas et defendendas suscepit [4] und weitere Rechte für sich nicht beanspruchen darf. Vielmehr soll er wissen: principi terrae magnopere providendum atque cavendum est ne in his deus offendatur! [5] Mit dem letzteren ist die Anwendung auf die Bischofseinsetzung bereits gegeben. Der König darf nicht anders handeln, als das Interesse der Kirche es erfordert. Dies wird ihm jedoch durch die Entscheidung der Bischöfe bei der Wahl in der richtigen Weise zum Ausdruck gebracht. Danach hat er sich zu richten.

Daraus werden die praktischen Folgerungen gezogen. Ludwig III. hat Odaker auf einem unkanonischen Wege eingesetzt und das Bistum ihm übertragen [6]. So ist die Ansicht Hinkmars und dementsprechend sein Vorgehen. Odaker wird mit der Begründung: persuadet sibi tenere et usurpare res ac facultates ... ecclesiae, etiamsi ad nomen episcopale pervenire nequiverit [7], exkommuniziert, und — Ludwig III. fügt sich. Der Grundsatz der Kirchenreformer war also siegreich verteidigt und zugleich mit der neuen Gestaltung des Wahlganges praktisch durchgesetzt. Dem König bleibt allein das Verwaltungs- und das formelle Übertragungsrecht, beides als kirchlich bestimmte Pflichten: ut secundum ministerium vestrum res et facultates Ecclesiae, quas ad defendendum et tuendum vobis Dominus

---

1) Z. B. Ps. Anaklet. Mg. 125, 1076 D — Hinschius, Ps. Decr., S. 73 (XIV).

2) Mg. 125, 1077 A: Ps. Urban. Hinschius, S. 144 (IV).

3) Mg. 126, 112 C. ib. 247 A. Mg. 125, 1089 D.

4) Mg. 125, 1010 B u. a. St.

5) ib. 1010 C.

6) Mg. 126, 119 D: Odacro Ecclesiam Belvacensem pastore vacantem commisistis ... contra regulas ecclesiasticas ...

7) ib. 249 C.

commendaverit, suae dispositioni committatis [1]. Mit solchen Worten bittet bzw. fordert man jetzt die weltliche Amtsübertragung und dokumentiert damit, daß der Herrscher eine selbständige Verfügungsgewalt nicht mehr besitzt.

Stellen wir nun — um die kirchenrechtliche Bedeutung innerhalb des größeren geschichtlichen Rahmens zu erkennen — das Ergebnis der beiden bisherigen Abschnitte über Bischofswahl und Bistumsgut in die entsprechende Gesamtentwicklung hinein, so dürfen wir kurz folgendes sagen: Es stehen sich seit dem Tode Karls d. Gr. wesentlich zwei konträre Auffassungen gegenüber. Die „germanische" proklamiert das Recht des Königs über Personen und Sachen auch der Kirche und fordert dementsprechend bestimmende Mitwirkung des Herrschers bei der Auswahl der Bischöfe und bei der Verleihung des Gutes. Für solche Einstellung ist der erste obendargestellte Wahlgang die eigentliche zu Recht bestehende Form, die zweite dagegen eine Konzession, die unter Umständen auch noch zurückgezogen werden kann (3. Form!). Die Übertragung des Bistumsgutes erscheint als ein Recht des Herrschers, das er nicht unbedingt mit Rücksicht auf kirchliche Interessen ausüben muß. Dem steht die „römische" Auffassung schroff gegenüber: Nach ihr sind kirchliche Personen frei und unabhängig auch von der Gewalt des Herrschers. Die kanonische Wahl durch Klerus und Volk unter Mitwirkung (executio) des Episkopats ist die einzig zu Recht bestehende Form. Die Mitwirkung des Königs — an sich notwendig — soll aber möglichst nicht mehr sein als eine formelle Mitwirkung und sich vor allem in der Einsetzung und Übergabe des Bistumsgutes nach den Wünschen der Kirche richten. Für diese letztere Auffassung, die dem Geiste Pseudoisidors und Nikolaus' I. entsprach, hat sich Hinkmar unter dem Einfluß der oben aufgezeigten Faktoren entschieden und diese kurz vor dem endgültigen Zusammenbruch des Westfrankenreiches noch einmal auf kurze Zeit zur vollen Wirklichkeit durchgesetzt.

Eine unmittelbare Einwirkung dieses kirchenrechtlichen Erfolges Hinkmars auf die weitere Entwicklung konnte den Verhältnissen zufolge nicht eintreten. Doch scheint sich trotz allgemeinen Zusammenbruchs eine Rheimser Tradition im Sinne Hinkmars erhalten

1) ib. 110 C.



zu haben, die für spätere kirchenrechtliche Kämpfe von Bedeutung wurde. So hören wir von dem Nachfolger Hinkmars auf dem Rheimser Stuhl, Erzbischof Fulko, er habe dem Beispiel seines Vorgängers folgend einen erfolgreichen Kampf gegen den „König" Odo für die freie Bischofswahl geführt [1] und sich dann der besseren Sicherung halber mit der Bitte um ein Wahlprivileg für seine Provinz an den Papst gewandt [2]. Die Erzbischöfe von Narbonne und Lyon hätten später ein gleiches getan [3]. Damit wurde das Papsttum mehr als zuvor zu unmittelbarer Beteiligung in den Kampf der Kirchen hineingezogen und wird Erfahrungen der Vergangenheit wohl zu verwerten gewußt haben. Es genügt, auf die auffallend parallelen Erscheinungen, die sich sowohl innerhalb des französischen [4], als auch des deutschen Investiturstreits zu den von uns dargelegten Rechtskonflikten finden, hinzuweisen, um eine derartig mittelbare Einwirkung als gerechtfertigt erscheinen zu lassen

Von da aus gesehen erhält unser Streit prinzipieller und geschichtlicher Bedeutung nach seinen Platz zwischen karolingischer Staatskirche und gregorianischer Hochkirche. Doch scheint er dieser schon bedeutend näher zu stehen als jener. Denn schon im Blick auf die Ergebnisse der bisher von uns behandelten beiden Fragen können wir sagen: Es handelt sich hier um einen bedeutsamen Erfolg in der Geschichte der hochkirchlichen Opposition gegen die Unterordnung der Kirche unter die Rechte und Gewohnheiten des germanischen Lehns- und Vasallenstaates [5].

Dies Urteil wird noch gestützt durch das, was wir im folgenden über die gleichzeitigen rechtlichen Wandlungen auf dem Gebiet der kirchlichen Synodaltätigkeit und der Gerichtsbarkeit zu sagen haben.

---

1) Flod. IV (a. a. O.), p. 5 und 6 (Wahl zu Laon, Cambrai und Beauvais).

2) Imbart de la Tour, S. 200f. 3) Ebenda.

4) Vgl. Schwarz, Der Investiturstreit in Frankreich, in dieser Zeitschrift N. F. 5 und 6.

5) Diese weittragende prinzipielle Bedeutung hebt allein Imbart de la Tour (S. 200 und 409) richtig hervor. v. Schubert (a. a. O. S. 442) spricht von einer „Verbindung germanischer und kanonischer Rechtsgedanken" mit einer „Modifikation zugunsten der Hierarchie". Ich halte dies für zu wenig gesagt. — v. Noorden gibt eigentlich nur einen objektiven Verlauf (a. a. O. S. 375—83) mit wenigen prinzipiellen Bemerkungen. Schrörs (a. a. O. S. 436ff.) schwächt die Bedeutung durch die oben widerlegte zeitliche Verschiebung der Vorgänge erheblich ab.

c) Die Synode

Das königliche Recht der Berufung und Leitung kirchlicher Synoden und Bestätigung ihrer Beschlüsse ist zwar nicht unmittelbar Gegenstand unseres Konfliktes. Doch die eingetretene Komplikation führt auch in diesem Punkte zu kirchenrechtlichen Folgerungen.

Es steht für die Zeit von Karl d. Gr. bis Karl d. K. als geltendes Recht fest, daß der König die größeren Synoden beruft, zumeist auch leitet und ihre Beschlüsse zu bestätigen hat [1]. Noch die letzten Synodalberichte aus der Zeit Karls d. K. weisen die Ausübung dieser königlichen Befugnisse auf [2]. Bald nach seinem Tode aber bahnt sich ein Umschwung an. Die politischen Verhältnisse erlauben dem damaligen Papst Johann VII. einen Eingriff in das kirchliche Leben des Frankenreiches. Er beruft eine große Synode nach dem westfränkischen Troyes (878), erscheint dort in eigener Person und übernimmt selbst die Leitung der Verhandlungen [3]. Der König (Ludwig d. St.) ist nur zeitweise anwesend und bekommt statt einer Aufforderung zur Bestätigung der Beschlüsse eine dringende Mahnung des Papstes zur Abstellung der Mißstände zu hören. Eine theoretische Forderung Nikolaus' I. [4] war damit in einem praktischen Falle durchgesetzt [5]. Doch hätte Troyes der Umstände halber als Ausnahme erscheinen können, ohne rechtliche Folgen für die nachfolgenden fränkischen Synoden zu hinterlassen. Dem ist aber nicht so. Die Jahre unseres Streites liefern den Beweis dafür. Die nächste Synode nach der von Troyes ist die obengenannte Landessynode von Fismes [6]. Im Gegensatz zu bisheriger Gewohnheit erfolgt die Einberufung nicht durch den König, sondern scheinbar auf Vereinbarung der Erzbischöfe durch diese selbst. De diversarum provinciarum episcopi ... in nomine Christi convenimus [7], so heißt es im Eingang des Verhand-

1) Hinschius K. R III, S. 547ff.

2) Douzy 871 (Annal. Bert. 871 ed. Waitz S. 116). Attigny 870 (Mansi XVI, 562). Senlis 873 (ib. XVII, S. 282). Ponthion 876 (M. G. L. L. I, S. 532ff. Annal. Bert. 876, S. 126ff.).

3) Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reiches, Bd. III (Leipz. 1883), S. 80ff. 4) Hauck II, S. 537.

5) Siehe Hinschius K. R. III, S. 555f. 6) Siehe o. S. 68, Nr. 5.

7) Mg. 125, 1069 D.

lungsberichtes. Man hat den König auch nicht hinzugebeten, geschweige denn ihm irgendwelche Rechte der Beaufsichtigung oder Leitung zugestanden. Von einer Bestätigung der Beschlüsse durch den Herrscher hören wir ebenfalls nichts; sie würde auch einen inneren Widerspruch bedeutet haben zu dem Ton, der gegen ihn selbst darin angeschlagen ist [1]. Mit einer Art von Selbstverständlichkeit ist also der König aus einem nicht unwichtigen Recht in seiner Kirche verdrängt. Nur ein kleiner Rest der einstigen Funktionen ist ihm geblieben: die Bischöfe bitten um die Zustimmung zum Zusammentritt der Synode. Im Rückblick auf Fismes schreibt Hinkmar: episcopi designati ad hoc negotium exequendum una cum consensu vestro fuerunt in synodo [2]. Und noch einmal am Schluß desselben Schreibens: conveniant ... cum libero consensu vestro sicut regium ministerium decet [3]. Der erste dieser beiden Sätze zeigt aber zugleich, daß der König die vorliegende kirchenrechtliche Umwandlung bereits quittiert hat. Er hat gegen die selbständig von seiten der Kirche einberufene und geleitete Synode keinen Widerspruch geltend gemacht. Wenn er nachher trotzdem die Einberufung einer nord- und südfränkischen Reichssynode zur Durchsetzung Odakers in Aussicht stellt [4], so erscheint das mehr als eine leere Drohung gegen Hinkmar. Dieser gibt denn auch auf Grund der bereits erfolgten Entwicklung (s. o.) die bezeichnende Antwort: videte ne pro hoc illicito facto canonicas sustineatis sententias [5]. Und Ludwig III. hat keinen derartigen Schritt getan. Als dann Hinkmar selbst die Möglichkeit einer zweiten, lediglich aber nordfränkischen Synode ins Auge faßt, ist dortselbst von einer königlichen Einberufung oder Leitung auch keine Rede mehr [6]. Diese Ausschaltung des Königtums gilt weiterhin. Wir wissen von der Synode zu Rheims im Jahre 900 [7], ja sogar z. T. von der ostfränkischen zu Mainz 888 [8] und Hohenaltheim 916 [9], daß sie denselben selbstän-

1) Mg. 125, 1086 B: et ideo regium nomen ad tantam contumeliam et ad tantam brevitatem devenit. (Dieser Satz als Abschluß einer scharfen Kritik an der Persönlichkeit Ludwigs III.)

2) Mg. 126, 113 C. 3) ib. 117 C.

4) Mg. 126, 119 D, 120 A. 5) Mg. 126, 120 A.

6) Siehe o. S. 88, Anm. 7. Die Exkommunikationssynode kommt als Provinzialsynode hier nicht in Betracht.

7) Siehe Dümmler, III, S. 519 (den Vorsitz führt ein Erzbischof).

8) Mansi XVIII, 61 ff. 9) Siehe Hauck II, S. 12 f.

digen kirchlichen Charakter trugen, wie die zu Fismes. Wenn daher Hinschius von den Synoden jener Zeit mit Recht sagen darf: Das Königtum hat seine entscheidende und maßgebende Stellung verloren" (III, S. 558), so können wir wohl mit demselben Recht hinzufügen: Die durch den Streit um die Besetzung von Beauvais geschaffene Komplikation hat wesentlich zu dieser kirchenrechtlichen Wandlung beigetragen.

d) Die kirchliche Gerichtsbarkeit

Auch von der kirchlichen Gerichtsbarkeit gilt, daß sie nicht im Mittelpunkte der Auseinandersetzung steht. Unser Streit nimmt auch nicht die Ausdehnung, um das recht schwierige Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Justiz in seinem ganzen Umfang vor uns aufzurollen. Was jedoch im Zusammenhang mit der Bischofswahl zu Beauvais zur Erörterung steht, ist eine nicht unbedeutende Seite: die kirchliche Strafgerichtsbarkeit über Geistliche, ihr Bereich und ihre Grenzen.

Für ihre gerichtliche Tätigkeit, besonders soweit sie sich auf die Bischöfe erstreckt, hatte sich schon unter Karl d. Gr. die fränkische Kirche eine gewisse Selbständigkeit errungen [1]. Danach galt schon für die niederen Kleriker bei allen innerkirchlichen Vergehen, ebenso wie bei den bürgerlichen causae minores das geistliche Strafgericht als allein zuständig. Für die Bischöfe dagegen kam darüberhinaus auch in Kriminalsachen — d. h. bei schweren persönlichen Verbrechen bürgerlicher Sphäre [2] — zunächst einmal die Synode als entscheidende Instanz in Frage [3]. Eine Mittelstellung nahmen dagegen die Presbyter und Diakonen, also die „mittleren" Geistlichen ein [4]. Von ihnen galt zunächst dasselbe wie von den niederen Klerikern. Doch waren auch hier dem geistlichen Gericht weitere Befugnisse eingeräumt. Es durfte bei jenen schweren Klagen von Synode oder Bischof eine Art Maß und Richtung gebender „Vor-

1) Waitz, Verf.gesch. IV, S. 442ff; v. Schubert, Frühmittelalter, S. 567; Werminghoff, Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter, 1905, S. 56—59. (So weit zurückzugehen ist der Schwierigkeit der Frage wegen nötig.)

2) Nicht gehörten dazu Eigentums- und Verwaltungsfragen, die eo ipso vor das weltliche Gericht kamen.

3) Nur die Vollstreckung des gefällten Urteils unterlag dem weltlichen Gericht.

4) Siehe Werminghoff, S. 58.

spruch" über den Angeklagten gefällt werden, dann aber trat er vor das weltliche Gericht.

Doch schon in der Angelegenheit der Bischöfe kam es in der Praxis sehr bald zu Unklarheiten und entsprechenden Schwierigkeiten. Denn wenn ein angeklagter Bischof vor der meist vom König geleiteten Synode erschien, stand er damit demnach vor einem „Königsgericht" (Werminghoff I, S. 58). Und es darf nicht wundernehmen, daß sich von daher der Herrscher das Recht nahm, gegebenenfalls einen solchen Geistlichen auch direkt vor sein weltliches Forum zu rufen. Umgekehrt konnte ein Bischof der Meinung sein, sich unter Umständen unmittelbar an das Gericht des Königs wenden zu dürfen [1]. In höherem Maße mußte sich dies alles geltend machen, bei einem Verfahren gegen jene „mittleren" Kleriker, besonders dann, wenn der Gegenstand der Klage Zweifel über rein weltliche oder geistlich-weltliche Zuständigkeit aufkommen ließ. Um letzteres handelt es sich im Kampfe zwischen Ludwig III. und Hinkmar von Rheims.

Odaker gilt für die Bischöfe, die seine Exkommunikation beschließen, als Presbyter [2]. Als solcher hat er die Forderung, vor einem geistlichen Gericht (Synode) zu erscheinen, abgelehnt [3]. Er hat statt dessen an das weltlich-königliche Gericht appelliert [4], wohl um einen Schiedsspruch zu erwirken, der geeignet sei, der Opposition des Erzbischofs ein Ende zu machen. Er mag dabei davon ausgegangen sein, daß es sich entsprechend dem königlichen Besetzungsrecht zum mindesten um einen Grenzfall geistlicher und weltlicher Zuständigkeit handele oder, wenn nicht, daß für einen Presbyter ja sowieso beide Instanzen in gleicher Weise in Betracht kämen. Hinkmar tritt dem in schärfster Weise und mit allen kanonischen Mitteln entgegen. Nach seiner Auffassung steht im vorliegenden Falle, also bei einer Bistumsübertragung, eine rein innerkirchliche Angelegenheit zur Frage. Das beweist sein praktisches

1) Im Streit mit Karl d. K. betreffs des Bischofs von Laon führt H. den Kampf gegen beide Auffassungen; s. Schrörs S. 295ff. und S. 340f.

2) Mg. 126, 249C: etiamsi ad nomen episcopale pervenire nequiverit. Sodann die Bezeichnung „dilectus filius", die Ludwig III. für das Verhältnis O.s zu H. braucht. Es kann sich, wie Schrörs (S. 437, Anm. 98) richtig sagt, wohl nur um ein hierarchisches Verhältnis von Erzbischof und Presbyter handeln.

3) Mg. 126, 121 B/C und 247B: relicto ecclesiastico iudicio.

4) ib. 247B: adierit imperatorem.

Vorgehen gegen den „invasor ecclesiae" und „contemptor canonum sacrorum"[1]. Odaker wird exkommuniziert, weil er sich Bistumsgut gegen den Willen der Kirche angeeignet, während diese bei dessen Übertragung das entscheidende Wort zu sprechen hat[2]. Hinkmar stellt damit zunächst fest, daß die Frage des Bistumsgutes eine rein geistliche Angelegenheit und kein Grenzfall ist[3]. Doch wesentlicher ist eine andere Klage gegen Odaker. Er ist schuldig dessen, sich — relicto ecclesiastico iudicio[4] — an das weltliche Gericht gewandt zu haben. Dieser Vorwurf wird nun — das ist das Bedeutsame daran — nicht allein damit begründet, daß jener in Verkennung des vorliegenden Gegenstandes eine falsche Instanz angegangen habe, sondern ganz allgemein mit dem Satz Leos I.: quicumque sub regula positi, relicto ecclesiastico iudicio ad patrocinia laicorum convolare et iudicia eorum expetere ... separari iubentur[5]. Darum also, weil Odaker als Geistlicher überhaupt an ein weltliches Gericht appelliert hat, ist er schuldig geworden[6] und wird exkommuniziert. Damit ist in einem praktischen Falle ausgesprochen und — wie wir oben gesehen haben — auch durchgesetzt worden, daß nicht nur in Fragen des Bistumsgutes, sondern auch in allen sonstigen Angelegenheiten, bei denen es sich um eine Klage gegen Geistliche handelt, das weltliche Gericht ausscheidet. Auch hier ist also deutlich genug die Einwirkung pseudoisidorischer Forderungen zu erkennen. Was dort an geistlicher Gerichtsfreiheit gegenüber staatlicher Justiz theoretisch proklamiert wird, ist hier an einem nicht unbedeutsamen Punkte erfolgreich durchgeführt worden[7].

2. Die Erweiterung des Gewohnheitsrechtes

Wir hatten Eingangs betont, daß neben den bisher behandelten Modifikationen des Gewohnheitsrechtes, die durchweg zugunsten der kirchlichen Idee erfolgten, noch an zwei Punkten eine Er-

1) ib. 121 C: quod sacri canones de contemptore suo et Ecclesiae contra leges et regulas invasore iudicant, in illum exequi procurabimus.

2) Siehe o. S. 79 und Mg. 126, 247 B.

3) Für den Fall Beauvais wird dieses durch Vorführung der beiden Wahlprivilege (Mg. 126, 250 D ff.) noch erhärtet.

4) Mg. 126, 121 B. 5) ib. 247 B (Leo Ep. 96).

6) ib. „ipse in se damnationis sententiam iaculavit".

7) Vgl. dazu Imbart de la Tour a. a. O. S. 168 ff. und Sommer, Inhalt, Tendenz und Erfolg der Pseudoisidorischen Dekretalien (Jena 1904), S. 36 ff.

weiterung des Gewohnheitsrechtes erfolgt ist, mit der die fränkische Geistlichkeit über die Trennung von der staatlichen Macht hinaus gleichfalls auf die Errichtung der eigenen Vormachtsstellung hinarbeitete. Fragen wir nach den sie beherrschenden Motiven, so ist sie dabei getrieben und getragen von jener Idee der Civitas Dei, die dem Staate innerhalb des großen Reiches nur noch dienende Stellung zuweist, wie sie schon im Vorstehenden als Leitmotiv begegnete [1]. Doch scheinen in dieser kirchlichen Bewegung auch noch andere Beweggründe mitzuspielen. Die Kirche war sich darüber hinlänglich klar, daß bei dem weiten Hineinragen ihrer Institutionen in die weltliche Sphäre die gänzliche Ausschaltung königlich-rechtlicher Mitwirkung unmöglich sei. Sie mußte deshalb das Interesse haben, den Herrscher für die ihm noch verbleibende Gewalt im Sinne der Kirche rechtlich zu binden. Das haben wir wohl als ein wesentliches Motiv für die beiden im folgenden noch zu behandelnden Fragen festzuhalten. Ein anderes mag dann noch hinzugekommen sein: Das Bestreben, jener oben genannten kirchlichen Vormachtsstellung, die praktisch z. T. schon erreicht war, auch rechtlichen Ausdruck zu verleihen. Von diesen beiden Gesichtspunkten aus proklamiert die damalige Kirche das Recht der Königseinsetzung und der Gerichtshoheit der Kirche auch über den Herrscher. Wir behandeln zunächst das letztere.

e) Die Gerichtshoheit der Kirche

Die Gerichtshoheit der Kirche über den König kann Ausdruck finden in der Unterwerfung unter die kirchliche Buße oder darüber hinaus in der Verhängung des kirchlichen Bannes (Exkommunikation). Das entscheidende Ereignis für die Verwirklichung dieses kirchlichen Rechtes über den Herrscher liegt weit vor dem Jahre 879. Es ist die große Kirchenbuße Ludwigs d. Fr. zu Soissons im Jahre 833, „die für die Entwicklung der geistlichen Strafgewalt über Fürsten Epoche machte“ [2]. Seit jener Zeit hält die Kirche theoretisch an ihrer Gerichtshoheit fest. Doch bis zum Tode Ludwigs d. St. findet

1) Vgl. auch Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger. Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte I (Heidelberg 1902), S. 114ff. (Nikolaus I.)

2) F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren M.-A., 1914, S. 403.



sie mit einer mißglückten Ausnahme [1] keine Anwendung, so daß sie praktisch für bedeutungslos gehalten werden konnte. Der Kampf zwischen Hinkmar von Rheims und Ludwig III. zeigt jedoch, daß weder der theoretische Anspruch noch der tatsächliche Gebrauch der geistlichen Strafmittel der Kirche verloren gegangen sind. Gerade jetzt läßt sie beides deutlich hervortreten.

Als Hinkmar in einem seiner Briefe den Herrscher an dessen Versprechungen erinnert und ihre Einhaltung fordert, fügt er hinzu: et si ab ea exorbitastis, nolite neglegere inde Domino satisfacere [2]. Schon hier scheint mit der Satisfaktion lediglich die kirchliche Buße gemeint zu sein, der sich Ludwig gegebenenfalls unterwerfen soll. Der Erzbischof geht jedoch noch darüber hinaus. In der Exkommunikationsschrift gegen Odaker wird das vom Könige verletzte Privileg von Beauvais vorgeführt und dazu festgestellt, was die Bestimmungen besagen: siquis regum (!), sacerdotum ... hanc constitutionis paginam cognoscens contra eam venire tentaverit reum se divino iudicio existere [3]. Das ist also noch einmal die Tatsache der kirchlichen Strafgewalt überhaupt. Dann heißt es dort aber gleich weiter: Wer nicht Satisfaktion in vollem Maße leistet, der a sacratissimo corpore ac sanguine Dei Domini Redemptoris nostri Jesu Christi alienus fiat [4], d. h. der wird exkommuniziert. Solches wird dem Herrscher mit aller Deutlichkeit gesagt und damit auch dieses zweite Strafmittel ihm gegenüber in Anspruch genommen. Doch setzt sich Ludwig III. der Verwirklichung des letzteren nicht aus. Er gibt nach, kann aber der offiziellen Kirchenbuße trotzdem nicht entgehen. In ihrem ganzen Umfang hat er sie auf sich nehmen müssen [5]. So ist durch erneuten Fall bezeugt, daß der Kirche das Recht gegeben sei, über den weltlichen Herrscher Gericht zu üben. Sie hat eine ihr rechtermaßen zukommende Waffe in der Hand, Übergriffe des Königs, vor allem wenn sie seine kirchlichen Funktionen betreffen, zu regulieren.

---

1) Hinkmars Versuch, Lothar I. zu bannen (852), mißglückte infolge der ungünstigen Verhältnisse. Siehe Schrörs, a. a. O. S. 60; Dümmler, a. a. O. S. 350.

2) Mg. 126, 113 A. 3) ib. 250 D. 4) Mg. 126, 251 A.

5) Mg. 125, 1092 C. Hinkmar schreibt über Ludwig III. im Rückblick auf das Geschehene: dilectissimo domino nostro Regi curandum est ... maxime post hanc visitationem Dei (Kirchenbuße), qua per confessionem et poenitentiam et reconciliationem sacerdotalem illum credimus emendatum.

f) Die Einsetzung des Königs.

Hier handelt es sich mehr um eine allgemeine Bindung des Herrschers durch die Kirche. Auch dafür bietet die Regierung Ludwigs d. Fr. den Ausgangspunkt. Buchner hat in seiner Abhandlung: „Kirche und Thronfolge im Westreich“ [1] die Entwicklung klar vorgeführt. Das verhängnisvolle Jahr 833 ist die erste praktische Anwendung des Gelasianischen Satzes von den zwei Gewalten [2]. Stimme und Hand der fränkischen Bischöfe besiegelten gewissermaßen diese Entziehung der Regierungsgewalt. Entsprechend wirken die geistlichen Führer bei der Wiedereinsetzung als „Koronatoren“; der Krönungsakt ist in geistliche Hand gekommen. Die ersten Ansätze zu rechtlicher Ausgestaltung dieser Amtsübertragung zeigen sich dann m. E. unter Karl d. K., der sich nach der Besitzergreifung Aquitaniens 848 [3] zur Bestätigung dessen ein erstes Mal und nach der Einnahme Lothringens 861 [4] ebenso ein zweites Mal von der Geistlichkeit krönen läßt. Hier bewegt sich schon alles in der Form von Versprechen und Gegenversprechen [5]. Auf eine der beiden genannten Krönungen bezieht sich ein Schreiben Hinkmars an Karl d. K., dessen Inhalt Flodoard u. a. so angibt: ... et de promissione sua eum admonens, quam verbo et scripto (!), antequam rex consecraretur, episcopis fecerat [6]. Die heilige Handlung ist also bereits gebunden an eine vorangegangene eidliche und schriftliche Verpflichtung gegenüber der Kirche. Ganz deutlich tritt das bei der Einsetzung Ludwigs d. St. zutage [7]. Hier trägt das Gelöbnis der Bischöfe nur den Charakter eines Treuversprechens [8], die Verpflichtung des Königs aber vielmehr das Gepräge eines Eides an sich [9]. Aus den Worten des Königs spricht

1) Festschrift für G. v. Hertling, 1913, S. 234 ff.

2) Vgl. W. Kißling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo Gr. bis Gelasius I., 1921. Text bei Mirbt, Quellen, [4]1924, S. 85 f. 3) Annal. Bert. 848. ed. Waitz, S. 36.

4) ib. 869, S 105. 5) Mg. 125, 805 ff. 6) Flod. c. 18, p. 508.

7) Annal. Bert. 877, a. a. O. S. 138—140. Mg. 125, 809 ff.

8) Annal. Bert. S. 139. Ein Bischof erklärt: Ego ... profiteor: ... regi meo L. secundum meum scire et posse et meum ministerium et auxilio et consilio fidelis et adiutor ero, sicut ...

9) Der König schwört: Ego Hludowicus, misericordia domini Dei nostri et electione populi rex constitutus, promitto teste ecclesia Dei ... regulas a patribus conscriptas etc. ex hoc et in futurum tempus me ... servaturum.

zugleich die Tatsache, daß das Erbrecht zurückgetreten, und an seine Stelle die kirchliche Einsetzung und die Wahl durch die Großen des Staates und der Kirche getreten ist (Buchner, S. 244 f.). Die Vorgänge bei der Nachfolge Ludwigs d. St. sind ein Beleg dafür. Die Wahl der kirchlichen und weltlichen Vertreter und die sich anschließende geistliche Weihehandlung entscheiden zugunsten Ludwigs III. und Karlmanns [1].

Darauf kann sich Hinkmar also bereits berufen, wenn er nun vor Ludwig III. die rechtliche Seite und Bedeutung der kirchlichen Wahl und Weihe in noch nicht dagewesener Weise stark betont. Mit spezieller Anwendung auf den Krönungsakt wird der Satz des Gelasius mehrfach durch folgende Worte erweitert: Et tanto est dignitas pontificum maior quam regum quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus (pontifices autem a regibus consecrari non possunt) [2]. Das „sacrantur" gibt zu verstehen, daß es sich um einen bereits üblichen Akt handelt, der zum Amtsantritt unbedingt gehört. Ja, es ist dieser Amtsantritt selber: pontifices reges ordinare possunt [3]. — Von da aus rückwärts erhebt der Erzbischof für die Wahlhandlung, bei der die Bischöfe freilich zunächst als Stände in Betracht kommen, einen ähnlichen Anspruch. Dahin gehört der schon einmal zitierte stolze Satz: non vos me elegistis, sed ego cum collegis meis et ceteris Dei ac progenitorum vestrorum fidelibus vos elegi ad regimen regni [4].

Beide Vorgänge aber, Wahl wie Weihe, gehen vor sich nur nach vorher von seiten des Herrschers erfüllten Bedingungen. Das gibt ihnen den eigentlich rechtlichen Charakter. So schließt sich an das vos elegi des eben zitierten Satzes an: sub conditione debita leges servandi. Es liegt also vor der Wahl ein allgemein gehaltenes Versprechen zur Bewahrung der kirchlichen wie weltlichen Gesetze vor. Bevor sich daran aber die Ordination anschließt, legt der König noch einmal und nun sogar einen feierlichen Eid ab (s. o.), die Kirche zu schützen und ihre Bestimmungen einzuhalten: ... professionis vestrae, quam in die consecrationis vestrae promisistis, quamque manu propria subscripsistis et super altare coram epis-

---

1) Annal. Bert. 879, a. a. O. S. 149. Mg. 126, 121 A: contra plurimorum voluntates et minas ... in electione vestra consensi (sc. Hinkmar).

2) Mg. 125, 1071 C, 1009 A u. a. St.

3) Mg. 126, 119 C. 4) ib. 119 C—D.



copis ... Domino obtulistis [1]. Mit diesen Worten erinnert Hinkmar den Herrscher an jenen Rechtsakt. Ja er will, daß jenes Gelöbnis nicht nur den schriftlich aufgezeichneten canones et regulae gelte, sondern darüber hinaus den Herrscher an den Willen der Kirche überhaupt gebunden habe (Deo consentire!) [2]. Doch fehlt für diese letzte Vermutung die ausreichende Quellengrundlage, um entsprechend rechtliche Ergebnisse daraus zu gewinnen.

Zusammenfassend wäre zu den letzten beiden Punkten zu sagen: Im Blick auf die große Bewegung des 9. Jahrhunderts, die über die Freiheit der Kirche vom Herrscher hinaus eine kanonisch zwar nicht voll begründbare, rechtlich aber dennoch durchzusetzende geistliche Befugnis über den Herrscher erstrebt, stellt unser Streit einen abschließenden Höhepunkt dar. Denn 1. ist die Unterordnung des Herrschers unter die kirchliche Gerichtsbarkeit nicht nur theoretisch beansprucht, sondern auch in einem neuen praktischen Falle deutlich bewiesen worden; 2. erfährt das Wahl- und Weiherecht der Bischöfe bei der Einsetzung des Königs, verbunden mit dem Anspruch auf ein feierliches Versprechen des Herrschers an die Kirche, eine klare rechtliche Festlegung und in Bezug auf Inhalt und Art des Versprechens sogar eine Steigerung. Selbst ein kirchliches Recht auf Absetzung des Königs erscheint als Mene-tekel.

Beides mutet an wie eine Vorausnahme künftiger Entscheidungen im Kampfe zwischen weltlichem Herrscher und Papst. Das Verhältnis Hinkmars zu Ludwig III. erscheint in größerem Rahmen nachmals wieder. Wir erinnern an den bereits erwähnten Konflikt der französischen Könige Heinrich I. und Philipp mit den gleichzeitigen Päpsten, besonders Gregor VII., während der Jahre 1049—1108 [3]. Auffallender noch ist die Ähnlichkeit mit Erscheinungen des deutschen Investiturstreits. Gregor VII. vermag gegen Heinrich IV. den Bann zu schleudern. Er selbst aber verlangt „den Eid auf persönliche Hulde und Gehorsamspflicht" [4]. Der Papst vollzieht des Kaisers Krönung. Hier wie dort und wie einst dasselbe Bild: Man sucht sich den Herrscher für die kirchlichen Zwecke zu sichern, indem man ihn in möglichst weitgehende rechtliche Abhängigkeit von der geistlichen Gewalt bringt.

1) Mg. 126, 112D, 113A. 2) ib. 118D, 119A.

3) Vgl. Schwarz, Der Investiturstreit in Frankreich (a. a. O.).

4) K. Müller, Kirchengeschichte, Bd. I, 1892 (1921), S. 445.

So erscheint es wohl eigenartig und kann angesichts des Gesamtergebnisses unseres Kampfes doch nicht bestritten werden, daß der einstige Gegner eines Nikolaus I. und Pseudoisidors, daß gerade Hinkmar von Rheims kurz vor seinem Tode im nördlichen Frankreich in weitgehendstem Maße verwirklicht, was jene gewollt. Wenn es auch nur für engere Grenzen sowohl des Raumes als auch der Zeit Geltung gehabt hat, es bleibt doch eine bedeutsame Tatsache, daß wir in jenen Jahren eine kirchliche Civitas Dei so nahe verwirklicht sehen. „Eine Hierarchie, die nicht nur in ihrem ganzen Vermögen, sondern auch in ihrem ganzen inneren und Rechtsleben völlig unabhängig und autonom dasteht, hoch erhaben über den Laienstand, Inhaberin des göttlichen Rechts, mit dem sie ihn leitet und diszipliniert, Richterin über ihn, aber nicht von ihm gerichtet“ [1].

Briefe aus Magdeburg 1527—1530

Mitgeteilt von Otto Clemen in Zwickau

Im Sommersemester 1526 ist in Wittenberg immatrikuliert Georgius Crinner Bambergensis. Die Briefsammlung Stephan Roths, die die Zwickauer Ratsschulbibliothek verwahrt, enthält fünf Briefe an Roth aus Magdeburg vom 27. Juni, 22. Aug., 4. Dez. 1527, 1. Aug. 1528 und 11. Nov. 1530 von einem Georgius Krynner. Die ersten beiden suchen Roth in Wittenberg, die späteren in Zwickau. Die Rückkehr Roths in seine Vaterstadt, in der er am 15. Februar 1528 als Stadtschreiber antrat [2], ist fixiert durch den Brief Luthers an Nikolaus Hausmann vom 26. Aug. 1527 (Enders 6, S. 81), den Roth mitbrachte. Die Vermutung liegt nahe — und der Inhalt der Briefe paßt dazu —, daß Roth und Krynner auf der Wittenberger Hochschule sich kennen gelernt haben. Daß der Magdeburger Briefschreiber identisch ist mit dem gleichnamigen Bamberger der Wittenberger Universitätsmatrikel, wird dadurch bestätigt, daß jener gleich im Anfang des ersten Briefes Roth mitteilt, daß er mit einem Joh. Rampisch in Wittenberg viel zu korrespondieren gehabt hätte. Das ist sehr wahrscheinlich der allerdings erst am 21. Sept. 1529 immatrikulierte Joh. Rampisch Bambergensis — also ein Landsmann Krynners.

Krynner hatte in Magdeburg eine Stelle inne, die ihm 50 Gulden jährlich und freie Wohnung einbrachte. Daraus, daß er für Roth Musikalien

1) ib. S. 366f.
2) Vgl. Georg Müller, Beiträge zur sächs. Kirchengesch. 1, S. 65.

abschreibt bzw. durch einen Baccalaureus abschreiben läßt, wird man folgern dürfen, daß er als Kantor — dann wohl an der neuen evangelischen Johannesschule [1] — angestellt war.

Die Briefe sind für die Reformationsgeschicke mannigfach ergiebig.

I. 27. Juni 1527 (D 149)

Mein gancz willig dinst czu vor! grosgunstiger herr vnd bruder in christo! Ich hab eur schreiben entpfangenn, dar auß ich vernem eure vnd eurer thugentsamen hausfrawen gesuntheyt, byn ich hoch erfrewet vnd bedanck mich, des gleichen mein weib, eures gruß an vnß gethan vnd byt, wolt mir es nicht verargen als einem, der der manigfaltigen woltaten, ßo mir von euch widerfaren, vndanckbar were, yn dem, ßo ich euch nicht geschriben hab, ßo hab ich doch nie vnterlassen, nach euch czu fragen, vnd ßo ich dan bericht ward, alle ding mit euch recht czu stheen, byn ich czu friden gewest. Ich hab auch des schreybens an meyster petter barbirer [2], an magistrum capel [3], an Johan rampisch [4], an paul blanckenfeld [5] etc. meines geltß halben ßo vil gehabt, das ich offt mued byn dar ob worden, ydoch czuletzt, goth lob, mit muhe vnd arbeyt vnd vnkost meyn gelt erlanget, vnd ob ich schon do durch an euch czu schreyben gehindert byn, hab doch Johan rampisch geschriben euch czu salutiren vnd mich der lessikeyt entschuldigen. Der halben bith ich mir nicht czu argen czu keren. Jr schreybt mir auch vmb dy trium [6]. ßo laß ich myr sy iczunt auf notiren. Aber ßo bald der baccalaureus, der sy mir auf schreybt, fertig wirdt, ßo will ich sy euch schencken, do verlasßt euch auff, vnd wen es etwaß großers were, wold ich euch nicht lassen, solt den das nicht thun? bith, wold eyn kleyne

---

1) Vgl. Frdr. Hülße, Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg, 1883, S. 110.

2) Über Peter Beskendorf vgl. Nik. Müller in: Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit (Festschrift zum 70. Geburtstage von Theodor Brieger), 1912, S. 39 ff.

3) Joh. Apel an Hieron. Baumgärtner 4. Mai 1528, Joh. Figulus an dens. 13. Mai, Joh. Mantel an Roth 5. Mai, Melanchthon an Camerarius nach 7. Mai, Joh. Meckbach an Eoban s. d. (Seidemann, Ztschr. f. d. histor. Theologie 1874, S. 568 u. 564; Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgesch., 1893, S. 31; CR. 1, Sp. 974 [zum Datum dieses Melanchthonbriefes vgl. Enders 6, S. 266 [3]]); Eobani Hessi et amicorum Epp. famil. l. XII, ed. Draconites, Marp. 1543, S. 270 melden seinen plötzlichen Tod. Nach Seidemann identisch mit dem Sommer 1523 inskribierten Valentinus Siffridi de Cappel Moguntinen. dioc. [Vielleicht eher mit dem Mich. 1512 in Erfurt immatrikulierten? Wer ist der in den Tischreden W. A. 2, Nr. 2379 [b] angeführte 'quidam praedicator Magister Capel'?] 4) Vgl. Einleitung.

5) Jedenfalls ein Mitglied der Familie Bl., „die zu den ältesten und angesehendsten Patriziergeschlechtern der Stadt Berlin gehört“: Wilh. Schnöring, Joh. Blankenfeld, 1905, S. 4. Ein Paul Blankenfeld aus Berlin Sommer 1474 in Leipzig immatrikuliert. Hier ist aber wohl vielmehr der bei Schnöring S. 5 erwähnte Berliner Ratsherr gemeint, ein Bruder des Joh. Bl., der als Bischof in Livland 1518—27 unermüdlich die Reformation bekämpft hat.

6) Zu ergänzen vocum?

czeyt gedult tragen. Es geht mir, goth lob, baß wan[1] ich vmb goth verdynen kan. Man gibt myrs Jar 50 fl. vnd frey wonug, do benügt myr wol. Ich weyß keyn new czeitung wan dy mit dem Babst. ob es nuhn war ist, weyß ich nicht: Aber mich bewundert es mechtig sehr, nach dem dy walhen ßo klug vnd weyß sein, das dy Deutschen gegen yn vnd von yn fur narren gehalten werden, vnd hat sich der allerkluchst lassen czu Rom fynden vnd sich nicht besser fur gesehen for ßo einem grossen gewaltigen hauffen kriegßvolck, ßo doch Rom keyn befestigung wider von graben, wellen noch mauren hath, das ein gewalt mocht for stan. ßo ist das Castell angelj[2] czu schiessen wol gelegen. Der halben ir weißheyt nicht wy allweg vor goth, sunder auch iczunt vor der ganczen [!] eyn dorheyt ist[3], belan[4], goth, der alle ding regirt, weyß das auch wol czu ortern[5] vnd czu schaffen. wan nuhn der nicht schyr mit seinem grossen tag kôm, ßo ließ sich die sach wol an sehen, als wolt das rômisch reych wider auff komen. ich forcht aber das widerspiel[6], vnd das vil eyn erger babst wird komen wan ye einer gewest, vnd ßolt yn gleich Carolus selber eynseczen[7], welcher auch mit macht wird ober ym halten, wen er ist dem ampt nicht wider, sunder der person. do kont yr auch trachten, wie es sich noch ergeben mag. Goth der almechtig wolt es, wyr sterben oder leben, ßo seyn wir des herrnn[8], vnd der herr ist vnßer. den vortel haben wyr, das wyr ye gewiß vnd eigentlich sein wort haben, dem seyn lob, ere vnd breyß yn ewikeyt, Amen. Sagt myr eurer frawen auch auch [!] meyner alten halben alles guth mit wunschung vil hundert tausent guter nacht, salutirt mir magistrum Georgium[9]. was ich euch vnd ymant von eurent wegen weiß czu willen czu seyn, byn ich alczeitt, ßo goth will, willig. Datum Magdeburg am 27. Junij Im 1527. Georgius Krynner.

Magister Creucziger[10] ist nicht eynheimisch. sunder wan er komt, will ich den dinst[11] bestellen vnd danck euch dy weyl von seinet wegen.

II. 22. Aug. 1527 (XII, 124).

Gnad vnd frid durch Jhesum christum vnsern heilandt etc.! Gunstiger herr vnd bruder In christo! ich hab ewr scrifft entpfangen vnd geleßen mit grossen freuden, sunderlich das es nicht alleyn euch vnd euer liben

1) als. 2) Die Engelsburg. 3) Vgl. 1 Kor. 3, 19.
4) wohlan. Das dem Jakob Cammerlander in Straßburg charakteristische, aber nicht eigentümliche Wort: K. Gödeke, Pamphilus Gengenbach, 1856, S. 609.
5) entscheiden. 6) Gegenteil.
7) Die Kunde von der Eroberung Roms durch die Truppen Karls V. unter Karl von Bourbon drang durch Flugschriften in weite Kreise Deutschlands: Hans Schulz, Der Sacco di Roma, 1894, S. 34 ff.
8) Vgl. Röm. 14, 8.
9) Rörer, am 14. Mai 1525 als Wittenberger Diakonus ordiniert: Enders 6, S. 112[3].
10) Cruciger um Mitte Mai 1525 als Rektor der Johannesschule in Magdeburg eingeführt: Hülße a. a. O.; Enders 5, S. 158[4].
11) = Eure Bereitwilligkeit, ihm zu dienen.

hausfrawen wolgeht, sunder auch dem doctor M[1], das er wider geprediget hath, vnd das es noch nicht ßo grob, als man gesagt hath, ist mit dem sterben[2]. Ich hab auch solchß dem Amsdorff[3] angesagt, der neben mir hoher erfrewt ist gewest. der halben danck ich ewr guten newen czeitung, wolt goth, ich konth sy euch noch besser czu schreiben, wolt es nicht vnterlassen. Dy partes seyn vmb geschriben, aber noch nicht corrigirt. was ich euch czu gesagt hab, will ich mit ganczem willen leisten. bit, wolt keyn verdrisß tragen, ich muß ye for vbersehen oder vbersingen, als dan will ich sy euch auffß forderlichst czu schicken ßo ich kan. Ob yr mir nicht glauben wolt, fragt den czeiger diß brifflß. der hath dy peiderley partes gesehen. Sagt myr auch von meinem weyb, dy auch euch grusst, eurer thugentsamen hausfrawen vnser beder willig dinst mit wunschung alles guten. Da mit got befolen! Datum Magdeburg 22 Augustj Anno etc. 1527. Georgius krynner

tuus totus.

III. 4. Dez. 1527 (E 60).

Gnad vnd frid durch Jhesum Christum etc. mit sampt erbithung meiner willigen dinst! Grogunstiger (!) herr vnd bruder! eur freuntlich schreiben hab ich vernommen, mit freuden angesehen, das es euch vnd eurer liben hausfrawen wol geht vnd noch frisch vnd gesundt seit. Szo hab ich sampt meiner frawen, goth lob, auch nicht noth. der newen czeitung von wittenberg weiß ich nicht, wan mir lieb ist. Jdoch seyn der will gottes gelobt vnd gebenedeit. Ferdinand vnd aller thiranden (!) anschleg wider das wort gottes kan got wol czu nichten machen, wy er gereidt[4] vil gethan hath[5]. Der rad von braunschweig ist angefochten von der gemeyn do selbst vmb euangelische prediger, vnd dy von Magdeburg czu bestellen. Szo nymt der rad von braunschweig eyn papisten hy auß dem thuem, der hy ym thuem eyn suntags prediger ist, eyn grosser gotß-lesterer, den haben dy gemeyn am nechsten S katharinentag[6] von predig stul mit faulen öpfeln vnd was der mehr gewest geworfen vnd offentlich heyßen liegen. der iczunt widerkommen mit kleynen eren, heimlich czu braunschweig weg geczogen[7]. wy es weiter gehn wirdt, weiß goth wol. Dy von Gosslar haben semptlich, rad vnd gemeyn, bey

1) Über die Besserung in Luthers Befinden vgl. Enders 6, S. 82[1].
2) Vgl. Enders 6, S. 75, Z. 11.
3) Seit Herbst 1524 Pfarrer an St. Ulrich in Magdeburg. 4) bereits.
5) Hier denkt Krynner wohl an das Generalmandat Ferdinands vom 20. Aug. 1527 (Enders 6, S. 189. 220[1]). Ein gleichzeitiger Druck (nach Ausweis der Titelbordüre Götze Nr. 8 von Wolfgang Stöckel in Dresden) in der Zwickauer R. S. B. 17. 12. 26_3. 6) 25. Nov.
7) Gemeint ist hier derselbe „Sonntagsprediger im Dom zu Magdeburg“, gegen den die beiden Dialoge der evangelischen Prediger Joh. Fritzhans und Eberhard Weißensee von 1526 mit gerichtet sind (Nik. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 21[1]), d. h. „der in der Stadt unter dem Spitznamen ‚der Rotkopf‘ bekannte Domgeistliche Valentin“ (vgl. unten Krynners Brief vom 1. Aug. 1528 und W. Kawerau, Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg 29, S. 228).

vnsern herrn von magdeburg gebethen, sich czu bemühen, ob sy den Pommer von wittenberg vermochten, das er eyn czeit lang bey yn mocht seyn vnd das wort gottes anfangen, aber solchs hath sich czur czeit nicht wolt schicken [1]. haben sy offentlich geboten, das euangelium nicht anders czu predigen dan als der keißer haben will. Alzo das der teüfel vil czu schaffen hath an allen orthen wider das wort gottes. Ich weiß iczunt nichß sunderligs mehr, alles wahß yr yn eurem schreiben begert, will ich fleyß furwenden. Dy buchleyn sein vorlangst vmb geschriben, aber Joh martini sagt mir, yr werdt gen czwickaw geflogen [2], dacht ich sy an mich biß czu eur wider czu kunfft czu halten. so aber yr iczunt sy begert, schick ich sy euch von herczen gern. Ich hab auch nicht botschafft gen wittenberg gehab, mit den ich es heth verdraut czu schicken, dy weyl Joh Martini todt ist. Ich bith, wolt mir es czum besten außlegen vnd nichß verargen. ich thue euch vnd den euren, was euch lieb ist. Ich, auch mey weyb, dancken euch, eur hausfrawen, der nimeckyn, irer dochter [3], eures vnd ires freuntlichen gruß halbenn vnd wunschen euch alle wider tausentmal ßo vil. Datum Magdeburg 4 December Anno etc. 1527. Georgius krynner.

IV. 1. Aug. 1528 (O 65).

Mein gancz willig dinst czu vor! Gunstiger herr magister vnd groß forderer! ich hab eur schreiben entpfangen vnd vernomen. Ir verwundert euch meines nachlessigen sreibens. kan ich dencken, ir habt meyn briff nicht gekregen, den ich auff dem nechsten weynachßzmarck beyn vnsern burger einen, Georgen feczer genant, gen Leipczk geschickt hab [4], befolen, er soll solchen briff gen Czwickaw bestellen. hath mir auch gesacht, er habs bestellt. Ich heth den man vergessen, der yn eurem

1) Vgl. Enders 6, S. 302, Z. 135. Am 27. Febr. 1528 bat dann der Rat von Goslar den von Magdeburg, ihnen, nachdem sie sich umsonst nach einem tüchtigen evangelischen Prediger überall umgesehen hätten, auf 4 Wochen Amsdorf zu leihen: Hölscher, Die Gesch. der Reformation in Goslar, 1902, S. 34.

2) Vgl. Einleitung.

3) Die „nimeckyn" ist wohl identisch mit der „alten Nimegkin", für die sich Sebald Münsterer am 1. Sept. 1539 bei Roth verwandte (Buchwald, S. 146). Sie kann ferner identisch sein mit der Anna verw. Kellner, Gattin des dem Kurfürsten Friedrich sehr teuren Andreas Niemeck gen. Kellner, die am 18. April 1561 begraben wurde. Damals war sie 78jährig, 1539 also 56jährig. „Alt" nennt sie Münsterer vielleicht nur im Unterschied von ihrer Tochter. Letztere ist vielleicht die Barbara, die sich am 2. Jan. 1530 mit Franz Dhene verlobte (Buchwald, S. 73, Nik. Müller in: Aus Deutschlands kirchl. Vergangenheit, S. 83 [1]). Der am 23. Juli 1561 begrabene älteste Sohn der kurz vorher begrabenen Anna Georg Niemeck (Nik. Müller, Zeitschr. des Vereins f. Kirchengesch. in der Provinz Sachsen 8, S. 114 [6]) kann nicht identisch sein mit dem „Georg schosser oder Niemegk", der bald nach dem 15. Dez. 1527 heiratete (Buchwald, S. 20), da er wenig über 40 Jahre alt starb. (Über den am 14. Nov. 1562 begrabenen Bruder Georgs Kaspar N., der sich 1536 in Posen niederließ, dort das Bürgerrecht erwarb und auch nach seiner Rückkehr nach Wittenberg mit Posen in enger Verbindung blieb, vgl. Th. Wotschke, Histor. Monatsblätter f. d. Provinz Posen 7, S. 52.) 4) doch wohl = Nr. III.

briff mir wardt angeczeigt, do ich den lachs vnd briff solt hynschicken, wan ich hath den briff verloren. Ich hab auch keyn gekaufft, dan ich mich nicht vil darauff verstehe, welcher gut oder boß ist, wan ich yr myr czu essen nicht groß acht [1]. mich deucht auch, sy waren czu theur. man gibt sy czu czweyen fl., dor nach sy vil wegen, iij ℔ vmb j fl. darumb ich es vnterließ vnd dy entschuldigung euch czu geschriben. Iczut gibt man das schock halbfisch [2] vmb xvj gr. seyn sehr gel vnd garstig. ich acht es dorfur, yr solt sy czu Czwickaw yn dem kauff wolbekommen. Szo ist noch keyn newer rotscher [3], den ich west, vorhanden, der do gut wehr. derhalben ich mit eurem vettern geredt hab, der das gelt gern dar gelegt heth, wen wir es hethen westen wol anczulegen. Das es euch vnd eur hausfrawen wol get vnd yr czu solchem standt vnd dienst komen seydt [4], hor ich gernn. goth geb euch gluck vnd heyl dor czu. Es ist hie alles das theur, das man haben soll. ich kan eyn iar mit 50 fl. nicht czu kommen. ich hab wol 50 fl. eyngebust. Ich [!] meyn gelt von meister peter mit grosser muhe schwerlich erlanget. mgr. Capel seliger gedechtniß half myr noch dar czu. Er hath auch must entlauffen schulthalben [5]. weyß nymant, wu er hyn ist kommen. Es hebt hy weydlich an czu sterben, got geb seyn gnad dar czu. Ich hab dem Amßdorff euren gruß angesagt. entbeut euch wider so vyl. Ewr vetter wirdt euch wol berichtenn, wie es der von Minckwicz czu fursthenwald hath an gericht [6]. wan er ist czu franckfort gewest, hat ir wol erfaren. der marckgraff ist czornig gewest, ich meyn aber, der czorn seyn ym schyr gesuncken. der Pommer ist czu braunschweig vnd predigt [7]. der doctor Amandus czu Goslar [8]. do nymt man christum mit großer reuerencz an. Es ist der palmtag mit yn. Aber mit ynß hy czu Magdeburg wirdt schir karfreytag werden. wan man ist des euangelij sehr vberdrussig worden. Amßdorff leidt mit den thumpredigern czu feld, drogt yr an czweifel wol wissen. es hath auch einer mit namen doc. Mensing wol 12 arcus wider yn geschriben, aber liegen ist seyn groste kunst. ich hoff, amsdorff wirdt yn baldt antworten, es ist ye schon ym druck [9]. Ich hab meyn lebtag vnuerschemter gotßlesterer vnd ßo offentliche verstockte lugner nye gehort, als sy seyn Doktor Cubito vnd bonifacius vnd Mensing, prediger monige czwen, vnd eyn vngelerter

---

1) da ich mir daraus nicht viel mache. 2) Plattfische.
3) Klippfisch, Stockfisch. 4) Als Stadtschreiber, vgl. Einleitung.
5) Über Beskendorfs Flucht vor seinen Gläubigern: Nik. Müller in: Aus Deutschlands k. Verg., S. 49.
6) Nickel v. Minkwitz hatte am 8. Juli 1528 die Stadt Fürstenwalde überfallen und geplündert: Enders 6, S. 305[15].
7) Bugenhagen reiste am 16. Mai 1528 aus Witt. ab und kam am 20. in Braunschweig an: Enders 6, S. 264[9]; H. Hering, Dr. Pomeranus Joh. Bugenhagen, 1888, S. 49.
8) Er wirkte seit Ostern 1528 als Superintendent in Goslar: Hölscher, S. 54.
9) Über Joh. Mensings an die frommen Christen zu Goslar und Braunschweig gerichteten „Bescheydt" (Leipzig, Jak. Thanner, 8. Juli 1528, 46 Quartblätter) und Amsdorfs Antwort vgl. Paulus, S. 25f.

grober esel, den man nent den rotkopff, carmeliter, eyn offentlicher adulter vnd fornicator [1]. Es hath eyn rath hy yren verwanthen [2] verboten, gen thum vnd andere kirchen czu gehn, do man das euangelium nicht ynnen predigt, bey iij marcken werden dy vebertretter fest gestrafft vnd lassens dennoch nicht. wan eyn radt nicht sich must for dem pofel beforen [3], wehr czu besorgen, wyr hethen langst briff yn ein ander Closter kriegt [4], wue es anders so gut wurde. Es mocht sich begeben, das ich ein mal czu euch keme vnd mich alda erkundet, wie es do-selbst czu stůndt. ich hab noch ij iar czu pleiben, so mir got das leben gůnet. Iczud nicht mehr, von euch vnd ewr hausfrawen wunsch ich vnd meyn alte vil guttes. da mit goth befolen. Datum Magdeburg 1 Augustj. Im 1528. Georgius Krynner.

V. 11. Nov. 1530 (E 29).

Meyn willigen dinst czu vor! Großgunstiger, liber her! ich hab euren briff entpfangenn, dar ynen eur entschuldigung vernommen, dero gegen myr nicht von noten gewest, angesehen, das ich doch vor wol gewiß hab auß alter kunthschafft, wur fur ich euch halten solt. Das aber sich so vil volcks am Cordato ergerth vnd der man sich so verechtlich macht vnd czu schmah dem euangelio seyn weyb ym auch entloffen gewest, ist myr von herczen leydt, als ich dan vor langst von vil leuthen bericht byn [5]. Ich bedanck mich eures guten erbitenß als meynen großgunstigen hern vnd forderern vnd hab keyn czweyfel, yr werdt es thun, wan ich es nuhr verdynen konth. ir schreybt myr von thunnenn fischen [6]. hab ich mit euren herren und freundten berathschlagh, was yr wol mocht meynen. wosten sy selbs nicht. stockfisch oder rothscher, als sy sagtenn, bekomth dyr ßo bey einczeligen pfundenn wol ßo gutes kaufß als wyr hye. ßo seyn dy halbfisch nicht czu bekommen. Roche [7] ist genug hy. dy weyl der fisch nicht ydermans speyß ist, wost ich nicht, ob ich wol dar an thet, das ich yn euch geschickt heth. Darumb bith ich, wolt myrß nicht fur eyn lessikeyt achtenn. Ich thun euch czu wissen, das wolf nymeck von wittenberg, Anthony meynes wirteß sone [8], seyn edle

---

1) Über Dr. Cubito = Wolfg. Schindler von Ellenbogen, früher Prof. in Leipzig, vgl. O. Clemen, Neues Archiv f. sächs. Gesch. 25, S. 298 ff. und Paulus, S. 21 [1], über Bonifazius Bodenstein Paulus ebd., über den Domgeistlichen Valentin oben S. 101 Anm. 7.

2) den Ratsherrn. 3) vor dem Pöbel in acht nehmen.

4) wir wären längst vor die rechte Schmiede gewiesen worden.

5) Konrad Cordatus seit Anfang April 1529 Prediger an St. Marien in Zwickau, vorher in Wittenberg: Enders 6, S. 220 [1]. 7, 6 [6]. 80 [1]. Nik. Müller, Die Kirchen- und Schulvisitationen im Kreise Belzig 1530—34, 1904, S. 70 f. Zu obiger Briefstelle vgl. Mitteilungen des Zwickauer Altertumsvereins 8, S. 111 [02].

6) Thunfische, Makrelen. 7) Der Seefisch roja.

8) Anton N. wohl der bei W. Friedensburg, Gesch. der Universität Wittenberg, 1917, S. 81 erwähnte kurfürstl. Architekt. Eine Tochter von ihm heiratete Stephan Wild, Medizinprofessor in Wittenberg, 1526—34 Stadtphysikus in Zwickau, wo er am 22. März 1530 starb (Friedensburg, S. 138; Buch-

fraw hy vnserm dechant, einem von manßfelt [1], vbergeben hath mit briff vnd sigel, die nymer czu fordern, vnd darfur genomen eyn pferdt vnd etlich gelt, wie ich bericht byn, vnd lest ym iczunt eyn andre czu wittenberg geben. kan ich dencken, das er nymant ßo bericht, wy man hy von ym sageth. verseh mich, die thugentsame edle von Roßßle geborn, do mit sy grosße ehre eynlegen wollen, werde yrem pfaffen dem decano schyr was Jungß bringen. solchs mocht ich euch nicht bergen. Ich sampt meyner alten dancke euch vnd eurer liben hausfraw eures grusß vnd grüsßen euch der maßen auch mit Wunschung alles guten. was hy newer czeitung ist mehr wan bey euch, wirdt euch wolff ellenbogenn [2] wol sagen. Ich Schick euch hy secundam partem euangelium. den ersten teyl hab ich for gesanth yn eure partes geschriben. Es seyn wol 17. ßo offt yr myr schreybt, will ich euch eynen partem schicken, ßo lang yr sy alle kregeth, ßo yrs anders begerth vnd euch gefelt. wan euch czu dynen byn ich allezeyt willig. Datum Magdeburg vndecimo Nouembris. Im 1530. Georgius krynner.

Ein Textproblem bei Pascal

Von Karl Bornhausen, Breslau

Unter der französischen Literatur zum 300. Geburtstag Pascals, die ich in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1924, S. 311 f. einer kurzen Betrachtung unterzog, ist mir ein Ehrenmal der evangelischen französischen Schweiz entgangen. Die Schrift heißt „A la mémoire de Blaise Pascal“, ist in der Sammlung der „Cahiers de Jeunesse“ (La Concorde, Lausanne, 1923) erschienen und enthält außer zwei Aufsätzen über Pascals Bedeutung und über Port Royal des Champs und zwei Bildern sehr geschickte, mit erklärenden Bemerkungen versehene Auszüge aus dem Leben Pascals von seiner Schwester, aus seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, endlich aus Provinzialbriefen und Pensées.

Nun spielt in dieser Ausgabe begreiflicherweise die Bekehrung Pascals eine hervorragende Rolle: wie sollte sie nicht, da sie ja durch schriftliche Fixierung von Pascal selbst das sicherste Bekenntnis eines neuzeitlichen gebildeten Menschen geworden ist. Philippe Bridel geht in seiner Einleitung a. a. O. auch auf die Bekehrung ein und sagt, daß Pascal in seiner Bekehrungsnacht, „in der er Jesu Christo Treue schwur, zu gleicher Zeit versprochen hatte, wie man weiß, völlige Unterwerfung unter seinen Beichtvater zu beweisen“ (S. 197). Es sind die drei letzten

wald, Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft in Leipzig, 9. Bd., 1. Heft, S. 66 Anm. ***). Das ist wohl die am 20. Jan. 1540 gestorbene erste Hausfrau Wilds Anna. — Sind etwa Anton und Andreas N. (S. 102 Anm. 3) identisch?

1) Graf Ernst v. Mansfeld.

2) Gewiß der mit dem oben genannten Dr. Cubito blutsverwandte Wolfgang Wagner gen. Ellenbogen in Zwickau. Neues Arch. f. sächs. Gesch. 25, S. 300.

Sätze der Bekehrungsnotizen Pascals, die auch S. 219 ohne Kommentar angeführt werden und doch erhebliche Schwierigkeiten für eine richtige psychologische Erklärung machen.

In meinem „Pascal“ (Basel, F. Reinhardt, 1920) habe ich S. 150 dieses Problem wieder aufgeworfen und zu einer einigermaßen befriedigenden Lösung gebracht, die aber bislang von den Pascalforschern nicht beachtet ist. Mir ist nur die Ansicht W. Köhlers (H. Z. 128, S. 333 f.) bekannt, der meine Gründe, diese drei letzten Sätze als nicht in der Bekehrungsnacht geschrieben anzusehen, zwar nicht für stichhaltig hält, aber keine Gegengründe vorbringt. W. Köhler scheint mir bei dem Argwohn gegen meine Annahme der Voraussetzung zu unterliegen, Pascal müsse eben doch stets prononziert katholisch empfunden haben. Mir aber scheint es psychologisch notwendiger, anzunehmen, daß in seiner Bekehrung die christliche Frömmigkeit alle dogmatische Voreingenommenheit erdrückt hat. Sachlich ist daran festzuhalten, daß auf dem einzigen erhaltenen Autogramm diese drei letzten Sätze fehlen. „Sie sind aber so gut überliefert, daß sie wohl auf dem verloren gegangenen Original gestanden haben mögen.“ Diese Möglichkeit gebe ich also zu (a. a. O., S. 150). Die Philologie pflegt im allgemeinen die kürzere Form für die ältere zu halten. Wenn dem in diesem Fall nicht so wäre, so müßten Gründe zu finden sein, warum Pascal an dem längeren in der Bekehrungsnacht selbst geschriebenen Dokument später bei einer Abschrift Abstriche machte, und zwar gerade diese drei Sätze wegließ. Derartige psychologische Gründe kann ich nicht finden, aber sehr triftige Gründe, daß er die gänzlich undogmatischen Eindrücke dieser Nacht sehr bald darauf dogmatisch-katholisch vermehrte (vgl. S. 150 a. a. O.). Eine Analogie liegt übrigens in Pascals Erstem Geheimnis des Schmerzensreichen Rosenkranzes vor, wo ich die zwei Sätze zu Anfang der Jesusbegegnung nicht für gleichzeitig halten kann (vgl. a. a. O., S. 197 Anm. 5).

Es wäre recht wichtig, daß die Pascalforschung irgendeinen Entscheid in dieser Sache fände. Warum? Weil es sich um nichts Geringeres handelt als um das Wesen der Frömmigkeit. Mir scheint es für alle historische und psychologische Forschung an dem Christentum entscheidend wichtig, wie die anima christiana auf den lebendigen Gott reagiert. Ich will beweisen, daß sie rein fromm und nicht dogmatisch reagieren muß. Denn man ist zunächst Christ und dann Katholik oder Protestant; Christ sein heißt außerrational, überkonfessionell sein. Dafür ist Pascal ausgezeichneter Zeuge. Und nicht er allein; an der Frömmigkeit der Romantik ist das ebenso zu beweisen, wie ich es z. B. bei Clemens Brentano festgestellt habe. Auch dieser Mann ist zunächst überkonfessionell fromm und wird erst nach seiner seelischen Blütezeit katholisch-dogmatisch. Diese systematischen Gründe sollen den Historiker nicht beeinflussen, aber sie sollen ihn auch hindern, sich einem sehr wahrscheinlichen sachlichen Verhalt aus dogmatischen Gründen zu widersetzen. Die drei letzten Sätze von Pascals Bekehrungsniederschrift sind neu zu erklären.

Ein merkwürdiger Vereinigungsversuch zwischen Protestanten und Katholiken im 17. Jahrhundert

Von Hermann Dechent, Frankfurt am Main

Es ist bekannt, daß in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einzelne Katholiken sich mehrfach bemüht haben, die Protestanten in den Schoß der alleinseligmachenden römischen Kirche zurückzuführen. Besonders rührig zeigte sich der Kardinal Rojas de Spinola, der im geheimen Auftrag des Papstes Innocenz XI. handelte; er ist unter anderem auch 1681 bei Spener erschienen, mit dem er eine dreistündige Unterredung hatte. Damals hat auch ein Jesuitenpater Dez sich brieflich an Spener gewandt und ihn daran erinnert, daß er doch selbst oft über Lehrstreitigkeiten geklagt habe. Aber der sonst nicht immer sehr vorsichtige Frankfurter Senior zeigte eine erfreuliche Entschiedenheit gegenüber diesen Lockungen, so sehr er ein Freund des konfessionellen Friedens war. Bekannt ist auch das hohe Interesse, das Leibniz solchen Unionsversuchen entgegenbrachte.

Weniger bekannt ist dagegen ein äußerst plumper Versuch, den etwa in derselben Zeit der Jesuit Jakob Masenius in dieser Richtung machte. Vermutlich hat dieser Vorstoß keine Beachtung gefunden, weil die Sache zu grob angefangen war und von keiner der beiden Parteien ernst genommen wurde. Immerhin ist es nicht uninteressant, dieses seltsame Experiment einmal zu verfolgen [1].

Über die Angelegenheit liegt ein sehr eingehender evangelischer Bericht vor, den der angesehene, auch sonst literarisch tätige Theologe Johann Heinrich Ursinus, Superintendent und Pfarrer zu Regensburg [2],

1) Ich habe in den weltgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellungen nirgends eine Erwähnung dieses Versuches gefunden. Auch Gisbert Menge, Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben, 1920, S. 112 bis 117, beschränkt sich auf eine Inhaltsangabe von Masens Meditata concordia Protestantium cum Catholicis in una confessione fidei (1662) nebst seiner Conclusio meditatae concordiae de necessaria reductione Protestantium ad Catholicos (1665). Vgl. Nik. Scheid, Der Jesuit Jakob Masen, 1898; Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bd. V, S. 681 ff.; Hurter, Nomenclator IV, S. 398 f. Der Name Masens pflegt auch in den kleineren katholischen Nachschlagewerken berücksichtigt zu werden; z. B. Kirchl. Handlexikon von Buchberger II, S. 871. Dort ist das Biographische nachzulesen. Vgl. aber auch die Allg. Deutsche Biographie.

2) Über U. vgl. Tholuck, Lebenszeugen, S. 386 ff., wo aber unsere Angelegenheit nicht berührt ist. U. pflegt besonders in den Missionsgeschichten als Gegner des Welzschen Missionsplanes behandelt zu werden: z. B. W. Größel, Die



geliefert hat. Der sehr weitschweifige Titel lautet: „Wahrhafftiger Bericht und Ewige Wahrheit der Evangelischen Glaubens-Lehr, der falschgenanten Vereinigten Glaubens-Bekantnuß, und was sich derenthalben zu Frankfurt zwischen den genanten Catholischen und Lutherischen solle zugetragen haben? Entgegen gesetzt von J. H. U." Gedruckt ist die Schrift in Nürnberg, bei Wolf Eberhard Felsecker im Jahre Christi 1665 [1], und gewidmet ist sie sämtlichen des heil. Röm. Reichs Augsburger Confession zugethanen Protestirenden Ständen und auf gegenwärtigen Reichstag abgeordneten Hochansehnlichen Herren Legaten und Bottschafftern. Der Reichstag war 1663, nachdem er früher schon mehrfach in Regensburg getagt hatte, endgültig nach dieser Stadt verlegt worden, wo er bis 1806 seinen Sitz ohne Unterbrechung behielt. Die Schrift des dortigen Pfarrers ist also nicht ohne Bedeutung, da sie sich an alle offiziellen Vertreter des Luthertums im Deutschen Reiche wendet.

Es war kein unbedeutender Gegner, dem Ursinus den Fehdehandschuh hinwarf. Mit seinen Unionsversuchen war Masen im Jahre 1658 zum ersten Male hervorgetreten und zwar in Frankfurt a. M., wo damals ein Wahltag abgehalten und Leopold I. an Stelle seines Vaters Ferdinand III. zum römischen Kaiser erwählt wurde. Diesen Anlaß ergriff Masen, um dem Kaiser und anderen Fürsten eine Supplikation zu überreichen (April 1658). Dieser Versuch schlug offenbar gänzlich fehl. Es findet sich wenigstens in den Akten des Frankfurter Stadtarchivs wie auch in dem Archiv des lutherischen Predigerministeriums nicht die geringste Spur einer Verhandlung über diesen Gegenstand. Aber Masen gab seine Unionsgedanken, die in Wirklichkeit auf Zurückführung der Evangelischen in die römische Kirche, nicht auf eine ehrliche Verständigung zwischen beiden Konfessionen herauskamen, keineswegs auf. Er gab 1662 die schon oben [2] genannte Meditata concordia Protestantium cum Catholicis heraus, und als im Jahre 1665 wieder ein Reichstag in Regensburg abgehalten wurde, ließ er seine Schrift durch einen Deutschordenspriester Johann Caspar Jäger ins Deutsche übersetzen (Aschaffenburg 1665). Masen gab an, die Römisch-Katholischen hätten sich mit den Protestirenden einer gewissen vereinigten Glaubenbekandnuß zu Frankfurt verglichen. Diese unerhörte Behauptung nun veranlaßte Ursinus zu der oben angeführten Verteidigungsschrift, die er am 1. August 1665 an die evangelischen Reichsstände schickte.

Ursinus widerlegt zunächst die Behauptung, daß die Frankfurter Supplikation aus Lieb der Religionsvereinigung von den Katholischen und

Mission und die evangelische Kirche im 17. Jhd., 1897, S. 89 ff. Vgl. aber auch Allg. Deutsche Biographie.

1) Da das Werk sich selten findet, bemerke ich, daß es in einem wertvollen Sammelbande der Frankfurter Stadtbibliothek enthalten ist, der aus dem Nachlasse des Dichters Jordan stammt.

2) S. 107, Anm. 1.



den Protestierenden zugleich verfaßt und übergeben sei. Er macht darauf aufmerksam, daß Masen sich offenbar selbst widerspreche, da er doch sage: „Von den Katholischen ist sie in die Feder und Druck verfaßt und vorgetragen worden.“ „Wie dann — fragt Ursinus (S. 6) — von den beiden Teilen zugleich? Ja, wie überhaupt von beiden Teilen, wenn sie erst hernach Fürsten und Herren vorgetragen worden? Gehören diese nicht auch zu einem oder andern Teil? Oder wer hat euch Supplikanten und Supplikationssteller zu Advokaten der beiden Kirchen bestellt? Eine solche Supplikation im Namen beider zu verfassen und zu übergeben aufgetragen? Und sollten so hohe Häupter eine solche Supplikation zu hören oder zu erhören Ursach haben? Ohne Subscription oder Benennung der Supplikanten oder des Advokaten?“ Und da Masen behauptete, es seien solche Gesetz beiderseits angenommen, so wirft Ursinus die weitere Frage (S. 7) auf: Wenn es mit Hoffnung geschehen, viele Protestierenden zum Schoß der römischen Kirche wieder zu bringen, wie Masen selbst bekannte, „haben denn Protestirende Churfürsten und Herren solche Hoffnung?“ Darum ruft er Masen und seinen Genossen zu (S. 8): „Wer seid ihr denn, ihr Supplikanten beiderseits, die ihr Gesetz und Bedingung dürft aufsetzen, nach welchen beide Kirchen mit allen ihren geist- und weltlichen Fürstehern in Entscheidung und gänzlicher Vereinigung der Glaubenstreitigkeiten bei so hoher Contestation, sie für Gottes Gericht zu verklagen, wo ihr nicht würdet erhöret werden, sich richten und halten müßten? Sollten dann die Protestiernde Fürsten und Herren oder auf ihren Befehl ihre Lehrer und hohe Schulen sich mit unbekannten Leuten einlassen, von welchen kein Teil wissen kann, ob sie schwarz oder weiß, kalt oder warm?“

Ursinus nennt sodann S. 16 die ganze Darstellung Masens, „wie sich zu Frankfurt Katholische und Protestirende verglichen, eine gemeine Supplikation an gesamte Churfürsten und Staende des H. Röm. Reich gestellet und verfasset; dieselbige übergaben“ usw. geradezu ein poetisches Gedicht. Er betont (S. 17), daß die Reichsakten von einer so hochwichtigen Handlung nichts wissen; nichts der Könige, Churfürsten und Staende Legaten; nichts derselben anwesende Theologen; nichts die Stadt und Kirche zu Frankfurt; ist auch nichts an andre Kirchen öffentlich gelangt, oder derselben Consens und Cooperation zu diesem so großen allgemeinen Werk. Mit Recht weist Ursinus auch darauf (S. 18) hin, daß auch nicht des Römischen Papstes Bewilligung, ohne welche den Katholischen von dieser Vereinigung etwas Wichtiges zu handeln nicht zugelassen, gesucht oder erlangt worden. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß Masenius wenigstens die stillschweigende Zustimmung der Kurie hatte; fast fragt es sich, ob auch nur sein Orden mit diesem denn doch gar zu plumpen Experiment einverstanden war, obwohl anderseits eine Veröffentlichung dieser Art ohne Erlaubnis der Oberen im Jesuitenorden schwer glaublich wäre.

Daß Masenius übrigens nicht nur eine akademische Verhandlung über die beiden Konfessionen im Auge hatte, sondern sehr praktische Gesichtspunkte verfolgte, ergibt sich aus der Unverfrorenheit, mit der er forderte, daß allen Theologen hinfürder nichts anderes zu lehren, bei Straf der Verbannung, sollte befohlen werden. Eine solche Drohung gegenüber den Widerstrebenden war nicht leicht zu nehmen in einer Zeit, in der nicht nur in Frankreich die Protestanten schwer verfolgt wurden, sondern auch in den habsburgischen Erblanden das Werk der Gegenreformation in schroffster Weise betrieben wurde.

Da nun Masenius in seinem eigenen Namen, ohne Vollmacht und Autorität komme, hält ihm Ursinus seine eigenen Worte entgegen (S. 47): „Es ist uns ungelegen, daß wir gegen einen jeden Strutzer, der sein eigen Hirn und Kopf zeigen will, die Feder in die Hand nehmen; wir wollen Kirch gegen Kirch setzen, oder die anderster verfahren, wollen wir der Antwort unwürdig machen.“ Damit wäre eigentlich die Angelegenheit erledigt gewesen. Aber da Masenius den Anspruch erhob, daß die katholischen Lehren sich alle aus der Schrift beweisen ließen, und daß die eigenen Prinzipien der Protestanten ihnen nicht nur die Rückkehr ermöglichten, sondern sie sogar forderten, so fügte Ursinus einen zweiten Teil hinzu, indem er zu zeigen sucht (S. 63): „Wie leichtlich die Protestirnde die göttliche Wahrheit ihrer Glaubenslehr aus Gottes H. Wort unfehlbarlich befestigen“, und anderseits fragt, „ob ihr Gegenteil in Erweisung ihrer Zu- oder Gegensätz dergleichen tun können.“ In diesem zweiten Teile behandelt Ursinus dementsprechend eingehend die wichtigsten Streitpunkte zwischen beiden Konfessionen. Diese Auseinandersetzung ist für die Symbolik nicht ohne Wert, kann aber hier unerörtert bleiben. Bemerkenswert ist eine Äußerung, die für den Kampf der beiden Kirchen wohl zu beachten ist: „Masenius kämpfe gegen einen Strohbutzen, den er die Protestierenden benenne, um daran sein Meisterstück zu zeigen.“ Wir haben hier ein Beispiel von der satirischen Art, wie sie Ursinus in seiner Schrift mehrfach nicht ohne Geschick angewandt hat. Auch das ist nicht ohne Interesse, daß Ursinus den Namen katholisch auch für die Anhänger der Augsburger Konfession in Anspruch nimmt. In diesem Sinne schließt er seine Verteidigungsschrift mit den Worten (S. 162): „Gebe der Fromme Gott, daß es allen rechtglaubigen Katholischen Christen zum Trost und Stärkung, ihren Widersachern zu besserem Sinn und Gedanken, der zertrenneten Christenheit aber zur wahren göttlichen Einigkeit, im Glauben, in der Lieb, in der Hoffnung, gereichen möge, um Christi Jesu willen! Amen.“

Einige Religionsgravamina der Evangelischen aus dem 18. Jahrhundert

Ein Quellenhinweis

Von Eberhard Freiherr v. Danckelmann, Rom

Noch immer ist die Meinung weit verbreitet, als ob die Glaubenskämpfe in Deutschland mit dem Westfälischen Frieden ein Ende genommen hätten. Tatsächlich aber setzte z. B. in den kaiserlichen Erblanden, besonders in Schlesien, sodann in Ungarn, eine zweite Gegenreformation gegen Ende des 17. Jahrhunderts erst in voller Wucht ein. Doch auch anderswo, und selbst noch im Zeitalter der Aufklärung, dauerten die Verfolgungen der Evangelischen durch die Katholiken an. Die nachfolgenden Beispiele sind aus den Akten des Herzoglich Gothaischen Haus- und Staatsarchivs entnommen und sollen wenigstens durch eine kurze Inhaltsangabe auf diese zum Teil noch unbenutzten Quellen aufmerksam machen.

Sachsen-Gotha hatte nach dem Übertritt Kurfürst Friedrich Augusts für eine Zeit das Direktorium im Corpus Evangelicorum übernommen. Dorthin gelangten daher die Gravamina der Evangelischen beim Reichstage in Regensburg. Herzog Friedrich II. fühlte sich durchaus als Nachkomme Ernsts des Frommen. An feierlichen Protesten hat es nicht gefehlt. Schließlich ist die Wirkung doch nur eine beschränkte gewesen. Das Rekatholisierungswerk ist in manchen Gegenden des Deutschen Reiches durchaus gelungen.

In den rheingräflichen Orten Wörrstedt, Obersaulheim und Eichholz werden auf Befehl der kurmainzischen Regierung mit gewaffneter Hand katholische Geistliche eingesetzt (1719). In Kurpfalz setzte sich die gegenreformatorische Bewegung, die unter Johann Wilhelm begonnen hatte, mit unverminderter Kraft fort. Sie richtete sich hier vorzüglich gegen die Reformierten. Diesen wurde in Heidelberg die Heilige-Geist-Kirche weggenommen. Zu Wiesloch, Caulbach, Zell, Schluchtern, Rockenhausen, Handschuchheim, Dossenheim, Seckenheim, Meinolstein kam es zu argen Übergriffen durch die Katholischen. Ganz besonders hatten sich die Reformierten in Kreuznach zu beschweren. Im Gebiete des Grafen v. d. Leyen wurde von diesem in dem zu dem schwedischen Zweibrücken gehörigen Münchweiler eine evangelische Pfarrstelle mit einem katholischen Geistlichen besetzt. Bitter beklagte sich die evangelische Gemeinde zu Freymersheim über die Wegnahme ihrer Kirche durch den Bischof von Speyer (1719). — Nicht minder hatten die evangelischen Bewohner zu Badenheim, das ein Lehen von Zweibrücken war, sich über die Fortnahme ihrer Kirche durch den katholischen Baron Faust von Stromberg zu beschweren. Auch die Freie Reichsstadt Worms brachte eine Anzahl von Gravamina vor den Reichstag. Im Nassau-

Siegischen wüteten die Katholischen mit Mord und Totschlag. Auch ein Nachkomme Franz v. Sickingens, desselben Namens wie sein Vorfahr, zu Ebernburg, der zur katholischen Kirche zurückgekehrt war, bedrängte seine evangelischen Untertanen auf das ärgste, verwies die Männer des Landes, warf die Frauen und Kinder ins Gefängnis, indem er sie alle „in eine mehr als Egyptische esclavage stürzte“ (1710). In der Grafschaft Sponheim hatte sich die katholische Geistlichkeit allerhand Übergriffe erlaubt (1725). Zu Duderstadt im Eichsfelde war es katholischerseits zu Tätlichkeiten gegen die Evangelischen gekommen (1712). Heftig hatte sich der evangelische Rhein- und Wildgraf zu Daun über Salm und Trier zu beklagen (1711). In dem zu Kurmainz gehörigen Kronenberg hatten die Katholischen die Evangelischen auf das ärgste gedrückt. Man erstaunt, in welche Angelegenheiten sich die katholische Geistlichkeit mischte. Als 1735 der Kandidat der Theologie Schmidt zu Wertheim seine Übersetzung der acht Bücher Mose herausgegeben hatte, erschien dies den Jesuiten so anstößig, daß ein Inquisitionsprozeß gegen Schmidt angestrengt wurde, der auf Arrest erkannte. Viele Beispiele ließen sich aus den kaiserlichen Erblanden anführen. Im Salzburgischen wurden eine Anzahl Exulanten, die in ihrer Heimat Verwandte besuchen wollten, verhaftet und hart bedrückt. Ein gewisser Pütscher in Kärnten ward von dem Landgericht in Dratschwey wegen Lästerung der Jungfrau Maria, wiewohl er seine Unschuld nachweisen konnte, zum Tode verurteilt und das Urteil vollzogen; seine Güter wurden eingezogen, die Seinigen wurden des Landes verwiesen (1752). So wie ihm, erging es vielen anderen Glaubensgenossen. „Viele“, so schreiben die Kärntener Abgeordneten, die klagend vor dem Reichstage in Regensburg erschienen, entleibten sich selbst, um den Verfolgungen zu entgehen, und „gingen also an Leib und Seele verloren.“ Zwei von ihnen begaben sich nach Gotha, von dessen Herzog sie ganz besondere Hilfe erwarteten. Der kaiserliche Direktorialgesandte am Reichstage in Regensburg, v. Buchenberg, weist ihre Beschwerden mit allgemeinen Ausführungen zurück: Gerechtigkeit und Milde seien die Leitsätze seiner Kaiserin Maria Theresia. Diese schreibt auf die Beschwerden hin selbst an Buchenberg (17. September 1753): „Ein sanftmütiger Unterricht und Ausübung christlicher Liebeswerke seien die einzigen Zwangsmittel, die den Katholischen gegen ihre evangelischen Untertanen erlaubt seien.“ Dabei empfiehlt sie aber die Verpflanzung der Evangelischen aus überwiegend katholischen in überwiegend evangelische Länder, wenn auch nicht unter Anwendung des Zwanges und unter Zubilligung weitgehender Entschädigung. Wie weit wich freilich die Wirklichkeit hiervon ab! Unter den bedrängten Evangelischen erregte das Reskript der Kaiserin ganz besondere Bestürzung. Zeigte es doch, wie wenig sie in Wahrheit über die Dinge unterrichtet war.

Eine genaue aktenmäßige Darstellung der oben genannten und anderer Fälle gegenreformatorischen Kampfes dürfte sich lohnen.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Die Theologie der Gegenwart (Leipzig, Deichert) hat in ihrem 18. Jahrgang 1924, Heft 7, 8 und 9 wieder in der üblichen Weise (vgl. zuletzt ZKG. N. F. 6, S. 246f.) einen berichtenden Überblick über die kirchengeschichtlichen Neuerscheinungen in deutscher Sprache gegeben, für die alte und mittelalterliche Zeit durch Georg Grützmacher, für die Zeit seit der Reformation durch Hans Preuß. Es sind überwiegend solche aus 1923 berücksichtigt. Die anderen 9 Hefte berichten über die Neuerscheinungen der übrigen theologischen Disziplinen und der Philosophie, so daß also monatlich ein in sich geschlossenes Heft erschienen ist entsprechend dem diesmal zuerst durchgeführten neuen Jahresplan.

Aus der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1924 (Jahrgang 35), als deren literarische Beilage die „Theologie der Gegenwart" gilt, sind hier die geschichtsphilosophischen Aufsätze von Jelke, Die Aufgaben einer christlichen Geschichtsphilosophie (Heft 9, S. 417—434; Heft 10, S. 435—467), zu buchen. Ausgehend von einer Auseinandersetzung mit Heinr. Rickert, Ernst Troeltsch (dessen „Historismus" er aber merkwürdigerweise nicht zitiert), Walther Schulze-Soelde („Geschichte als Wissenschaft") zeigt J. die Wechselwirkung der im geschichtlichen Verlauf sich auswirkenden Faktoren des Physischen und des Psychischen, die Irrationalität des geschichtlichen Lebens, die Spontaneität des Geistigen, auch die Subjektivität alles höheren geschichtlichen Erkennens auf, skizziert sodann die Aufgaben, die dem Geschichtsphilosophen innerhalb dieses Rahmens in rationaler Hinsicht zur Sicherstellung seiner bestimmten Anschauung vom letzten Zweck und Ziel der geschichtlichen Entwicklung obliegen, um endlich in Auseinandersetzung mit Rudolf Rocholls „Philosophie der Geschichte" und mit W. Elerts „Prolegomena der Geschichtsphilosophie" das Recht und die Widerspruchslosigkeit einer freilich allein vom Standpunkt des christlichen Bewußtseins aus zu rechtfertigenden christlichen, an der Gewißheit einer letzten transzendenten Realität orientierten Geschichtsauffassung zu entwickeln.

Zscharnack.

Das Bulletin of the John Rylands Library Manchester, Vol. 8, Nr. 2, Juli 1924, enthält an erster Stelle interessante Angaben über das Wachstum der John Rylands Bibliothek, die am 6. Oktober 1924 die 25. Wiederkehr des Tages feierte, an dem sie dem öffentlichen Gebrauch übergeben wurde. Von sonstigen Aufsätzen kommen folgende für uns in Betracht: der 5. Teil der sorgfältigen Untersuchungen von H. C. Hoskier über die Handschriften der Apokalypse, p. 412—443; ein Artikel von W. M. Calder, Some monuments of the great persecution, p. 345—364, der aus kleinasiatischen, besonders phrygischen Inschriften wertvolle Beiträge zur Geschichte des Christentums in Phrygien gewinnt, über die Schwere der letzten Verfolgung, die namentlich die Montanisten

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

traf; die Stadt, von der Eusebius und Lactanz berichten, daß sie mit ihrer Bevölkerung in der großen Verfolgung vernichtet worden sei, identifiziert er mit Pepuza. — J. Rendel Harris, The Quest for Quadratus, p. 384—397 verstärkt seinen Beweis, daß in den Acta Catharinae die Apologie des Quadratus benutzt und daß die Acta Catharinae vor dem Roman Barlaam und Josaphat verfaßt worden seien. — K. Snyders de Vogel, p. 398—403 folgert aus sprachlichen Eigentümlichkeiten, daß der Codex Bezae aus Lyon oder Clermont stamme und am Ende des 7. oder Anfang des 8. Jhd.s geschrieben worden sei. — J. Rendel Harris, p. 404 f. wirft die Frage auf, ob die Lokaltradition der Mönche vom Sinai, Moses sei in der Nähe ihres Klosters begraben, die literarisch erst ca. 1500 bezeugt ist, nicht in frühere Zeit zurückreiche. — Wertvolle Vorschläge zur Katalogisierung der Inkunabeln macht H. Guppy, p. 444—455. — R. Fawtier registriert, p. 456—508, die Urkunden, die aus der Sammlung Phillipps in Middlehill in die John Rylands Bibliothek gekommen sind, — wieder ein Beweis für den ungewöhnlichen Reichtum an Urkunden, die diese junge Bibliothek besitzt. G. Ficker, Kiel.

Karl Mirbt hat seine beim Studium und im Unterricht unentbehrlichen Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus in einer 4. verbesserten und wesentlich vermehrten Auflage erscheinen lassen können (Tübingen, Mohr, 1924. XXXII, 650 S. 14,40 M.). Das Anwachsen des Buches um rund 150 Seiten bzw. 182 Quellenstücke gegenüber der 3. Auflage erklärt sich vor allem aus einem Dreifachen. Vor allem ist nun aus den ursprünglichen „Quellen zur Geschichte des Papsttums" (1895, 284 S.) in gründlicher Auswertung der im akademischen Unterricht gemachten Erfahrungen eine Quellensammlung entstanden, die wirklich dem schon den vorhergehenden Auflagen gegebenen, aber in ihnen doch noch nicht recht durchgeführten weiteren Titel entsprechend den gesamten Katholizismus in seinen historisch bedeutsamsten Lebensäußerungen zu erfassen und auch die katholische Religiosität wenigstens nach ihren typischen Seiten zu veranschaulichen bestrebt ist. Zweitens sollte die Reihe der im Buch berücksichtigten Päpste vermehrt werden, so daß nun alle Päpste, die irgendwie führend gewesen sind und die Aufmerksamkeit beanspruchen können — auch ein Bonifaz I., Pelagius I., Bonifaz IV., Leo III., Innozenz II., Gregor XIII. und XV. usw. —, irgendwie zu Worte gekommen sind. Drittens aber mußten die wichtigsten Dokumente aus den Regierungsjahren der letzten Päpste Benedikts XV. und Pius' XI. mit Einschluß des einen breiten Raum füllenden neuen Codex iuris canonici v. J. 1918, aber auch die einschlägigen Artikel der neuen Verfassungen des Reichs und Preußens u. dergl. aufgenommen werden. Die bessernde Hand des Herausgebers zeigt sich durch das ganze Werk hindurch in Textbesserungen, kleineren und größeren Nachträgen, auch in der starken Ergänzung der bisherigen Literaturangaben zu jedem Quellenstück. Daß ihm auch bei dieser Neuauflage bestimmte räumliche Grenzen gezogen waren, betont M. im Vorwort ausdrücklich. Man darf daher nicht wohl mit ihm rechten, wenn man Stücke oder auch Textteile, die einem etwa noch wünschenswert erscheinen, vermißt. Immerhin erschiene z. B. bei den Irenäustexten die Hinzufügung von Ir. III 4_1 über die antiquissimae ecclesiae und III 12_5 speziell über Jerusalem, ἐξ ἧς πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχήν, als wesentliche Ergänzung. Beim Abdruck von Cyprians ep. 73 an Jubaianus, 7, dürfte m. E. nach der Heraushebung des Petrus doch die Fortsetzung des Satzes (et post resurrectionem quoque ad apostolos loquitur dicens, Joh. 20, 21—23) nicht fehlen, da die Stelle erst damit dem bekannten Gedankengang aus de cath. eccl. unitate 4 parallel wird. Wenn Arles, can. 19, über die bischöflichen Romreisen gedruckt werden konnte, wünschte man doch vielleicht noch mehr can. 4 der römischen Synode v. J. 743 mit der Einschärfung der pflichtmäßigen Visitatio liminum apostolorum. Im Textabdruck von Johanns XXII. Bulle gegen Marsilius von Padua fehlen mehrere doch typische Thesen. Für den politischen Katholizismus des 19. Jhd.s wünschte man noch dies und das, was jetzt in L. Bergsträßers Sammlung

(vgl. ZKG. N. F. VI, S. 295) vorliegt, aus der deutschen Romantik etwa auch ein paar Sätze aus Novalis' „Christenheit oder Europa", um die der katholischen Entwicklung so günstige Zeitstimmung zu illustrieren. Wichtiger, weil allgemeiner als die preußische Verfassungsurkunde von 1850, sind doch wohl die Beschlüsse von 1848. Beim Altkatholizismus ist Döllinger mit einem Briefstück zu Worte gekommen; da hätte auch etwa seine berühmte Erklärung vom 29. März 1871 einen Platz finden können. Leos XIII. Officiorum ac munerum mit dem Bücherverbot entbehrt man ungern. Vom gegenwärtigen Papst Pius XI. wäre zwecks Ergänzung der auf die französische Trennungsgesetzgebung bezüglichen Stücke Maximam gravissimamque vom 18. Jan. 1924 (De consociationibus dioecesanis, A. ap. sed. 16, 1924, Nr. 1) erwünscht, das als ein Markstein in der Geschichte des kath. Kirchenrechts für die Trennungsländer angesehen wird (vgl. etwa Karl Neundörfer, Das Erstarken der bischöflichen Gewalt. Hochland 21, 11, 1924, S. 449–459; auch Revue Apologétique 19, 1924, Nr. 426—428). Schade, daß das neue bayerische Konkordat zu spät kam, um im M. noch aufgenommen zu werden; es hätte, verglichen mit dem von 1817, recht anschaulich das Ergebnis der Geschichte des 19. Jhd.s hinsichtlich des Ausscheidens eines absolutistischen Territorialismus und der siegreichen Durchsetzung des kanonischen Rechts auch innerhalb der „staatlichen" Kulturpflege gezeigt. Die aus der neuen preußischen Verfassung abgedruckten Artikel ließen sich etwa noch in wünschenswerter Weise ergänzen durch die neuen ordensrechtlichen Bestimmungen betr. Niederlassungsrecht, Schulgründung, Außerkraftsetzung der Staatsaufsicht u. dergl. (31. Dez. 1919; 23. März 1920), auch durch das Gesetz über die Verwaltung des kath. Kirchenvermögens 24. Juli 1924 nebst Verordnungen vom 24. Okt. d. J.

Das sind einige vom Referenten bemerkte Lücken. Andere Benutzer der Sammlung werden vielleicht bei ihrem Gebrauch auf andere Lücken stoßen, durch deren Mitteilung an den Herausgeber sie ihm ihren Dank für das mühereiche Werk abstatten können. Zscharnack.

Heinrich Glück, Die christliche Kunst des Ostens. 67 S. mit 132 Tafeln und 16 Textabbildungen. Berlin, Bruno Cassirer, 1923. — Verfasser will keine Geschichte der christlichen Kunst des Ostens darbieten. Ihm schwebt vielmehr als Ziel vor Augen, „den geistigen Inhalt dieser Kunst zu vermitteln vor allem im Hinblick auf das Fremdartige, das darin dem heutigen Europäer entgegentritt". Er erhebt auch nicht den Anspruch wissenschaftlicher Erschöpfung seines Titels, will überhaupt nicht die wissenschaftliche Fachliteratur bereichern, sondern schöpft aus den Ergebnissen und Hypothesen der neuesten Forschungen zur christlichen Kunst und versucht, einen kunstgebildeten Leserkreis in den Geist christlichen Kunstschaffens östlicher Länder einzuführen. Nach einer Einführung folgen acht Kapitel in Form von geistreichen „Essays": Urchristentum (Wort und Schrift), Iran (Sinnbild und Schmuck), der Kampf mit dem Westen (Gestalt und Form), der Ausgleich im frühen Byzanz (Persönlichkeit und Glaube), Bildersturm, Islam und Armenien (die Renaissance des Ostens), Machtchristentum (Gesetz und Kirche), Venedig und Sizilien (Eklektizismus), Osteuropa (Kloster und Volk). Wer die neuesten Werke Strzygowskis gelesen hat, wird nicht erst aus dem Literaturnachweis des Gl.schen Buches merken, woher die Einstellung des Verfassers auf den Osten, insbesondere Iran und Armenien stammt. Was zur Kritik Strzygowskis an anderen Stellen (z. B. Monatsschr. f. Gttsd. u. k. Kunst 1920, S. 233) gesagt wurde, müßte hier also gegen Gl. wiederholt werden. Weil die Gebiete „jenseits des antiken Mittelmeerkreises" noch wenig erforscht sind, ist es nötig, die von G. im engen Anschluß an Strzygowski vorgetragenen Deutungen mit Kritik hinzunehmen. Ich fürchte aber, daß die Laien, für die das Buch zunächst gedacht ist, dazu nicht fähig sein werden. Den wertvollsten Teil bilden die ausgezeichneten Tafeln, z. T. nach Originalphotographien hergestellt. Um der Bildtafeln willen wünschen wir dies Werk in die Büchereien der theologischen Seminare. Ernst Strasser, Lübeck.

In seiner Geschichte des deutschen Glaubens beschenkt uns Hans von Schubert (Leipzig, Quelle & Meyer, 1925. 271 S. 8 M.) wieder einmal mit dem Ertrag einer von ihm gehaltenen öffentlichen Vorlesung, die keineswegs bloß der heranwachsenden akademischen Generation, sondern weit darüber hinaus jedem Leser viel geben wird. Von der vorchristlichen Frömmigkeit der Deutschen an durch Glaubenswechsel und Bekehrungsarbeit, älteste christlich-deutsche Dichtung, das Ringen von germanischer und römisch-katholischer Gestaltungsform, hochmittelalterliche deutsche Predigten, religiöse Lieder, kirchliche Kunst, deutsche Mystik, deutsche Humanistenfrömmigkeit, Reformation, deutsche protestantische Mystik, Aufklärung und Idealismus hindurch weiß v. Sch. bis hin zum „deutschen Glauben in deutscher Not", immer auf das Innerste eingestellt und, soweit möglich, auch gerade die Volksfrömmigkeit beobachtend, die Linien der religiösen Entwicklung auf deutschem Boden klar und eindrucksvoll zu ziehen, um so mit dem „deutschen Glauben" den tiefsten geistigen Heimatboden für alle schaffende deutsche Gegenwartsarbeit aufzudecken und zugleich die historische Frage nach dem deutschen Anteil an der Geschichte des Christentums zu beantworten. Das Buch ist vorbildlich praktisch-erzieherisch eingestellt und erfüllt doch anderseits ein immer wieder empfundenes Desiderium auch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtschreibung, die sich damit zum ersten Male an das Thema einer die ganze Zeitspanne umfassenden deutschen Frömmigkeitsgeschichte heranwagt, auch auf die Gefahr hin, daß die hier gebotene, notwendigerweise auf das Allgemeinere und Wesentlichste beschränkte synthetische Arbeit einer dem Einzelnen zugewandten weiterbauenden Erforschung des wichtigen Themas nicht voll genügt. Wohltuend und klärend wirkt v. Sch.s Skepsis gegenüber viel nachgesprochenen Schlagworten, denen er in allen Perioden in realistischer Schilderung die tatsächliche Wirklichkeit entgegenzustellen bemüht ist. Da die ganze deutsche Frömmigkeitsgeschichte auf ziemlich knappem Raum zu behandeln war und v. Sch. der vor- und nachreformatorischen Zeit einen etwa gleichen Raum einräumen zu sollen glaubte, leidet offenbar besonders die Neuzeit unter der so entstandenen Raumbeschränkung, während gerade die Differenziertheit ihres geistigen und Innenlebens in seiner ganzen Mannigfaltigkeit nur auf breiterem Raume zu voller Geltung kommen kann. Hier treten daher bei v. Sch. die anschaulicheren und mehr ins Einzelne gehenden Bilder, wie sie z. B. K. Aner in seinem als Vorarbeit einer deutschen protestantischen Frömmigkeitsgeschichte wertvollen Buch über „Das Luthervolk" (1917) geboten hatte, fast zu sehr zurück; hier fehlen freilich auch die detaillierten Vorarbeiten noch mehr als für die früheren Zeiten. Es entsprach wohl dem Streben nach Allgemeinverständlichkeit, wenn v. Sch. sich beim Aufbau ganz wesentlich an die übliche kirchengeschichtliche Periodisierung anschloß, ohne sich dabei durch die zu beobachtende Konstanz der Frömmigkeitstypen trotz konfessioneller Trennungen und zeitlicher außerreligiöser Wandlungen stören zu lassen. Immerhin muß die Frage nach dem Recht dieser Periodisierung hier berührt werden, zumal da die Frömmigkeitsgeschichte gerade als Korrektur für unsere vielfach noch zu äußerlich und nicht eigentlich kirchlich-religiös motivierte Periodenscheidung benutzt werden sollte.

„Der evangelischen Kirche zur 400jährigen Gedenkfeier der Reformation" widmet der siebenbürgische evg. Landesbischof Friedrich Teutsch seine zweibändige Geschichte der evg. Kirche in Siebenbürgen (Hermannstadt, W. Krafft, 1921—22. XIII, 600 und 647 S.). T.s Werk hat wie seine und seines Vaters und Amtsvorgängers Georg Daniel T.s dreibändige Sachsengeschichte nicht nur seine nationale und kirchliche Bedeutung, indem es bei aller loyalen Einstellung der siebenbürgischen Sachsen auf den neuen großrumänischen Staat und trotz vollberechtigter Anerkennung der zur siebenbürgisch-sächsischen Volks- und Landeskirche gehörigen nichtdeutschen, besonders magyarischen Gemeinden doch der Pflege und Stärkung des Selbstbewußtseins des deutschen evangelischen Elements dienen will und zu dienen berufen ist. Mit ihm krönt der Verf. aber zugleich seine der Erforschung seines Volkstums und seiner Landeskirche ge-

widmete reiche wissenschaftliche Lebensarbeit; auch dieses neue, abschließende Werk gibt seiner Wertung als des „Meisters sächsischer Volks- und Kirchengeschichte" Recht, die in den zu seinem 70. Geburtstag (16. Sept. 1922) ihm dargebrachten „Beiträgen zur Geschichte der evg. Kirche A. B. in Siebenbürgen" (Hermannstadt, Franz Michaelis, E. Duck, 1922) zu ebenso starkem Ausdruck gekommen ist wie in seiner Ernennung zum korrespondierenden Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. Es ist T. selbstverständlich, daß die Geschichte der evg. Kirche Siebenbürgens nur unter Berücksichtigung der engsten Verbindung zwischen kirchlicher, politischer und kultureller Geschichte geschrieben werden kann. Er fundamentiert daher seine bis zur Einwanderung der Sachsen 1150 zurückgehende Geschichtsdarstellung durchgehends durch Schilderung der inneren und äußeren Entwicklung des Volkstums, der geistigen Geschichte und der staatlichen Existenzweise, und neben der Reformation bildet ihm das politische Ereignis des Übergangs Siebenbürgens aus der Türkenherrschaft in die Hand Habsburgs (1699) die die Periodisierung bestimmende Tatsache; inwieweit das neue politische Ereignis des Zerfalls Österreich-Ungarns und der Eingliederung in Großrumänien als Ergebnis des Weltkrieges epochebildende Bedeutung hat, kann bei der Kürze der seitdem verlaufenen Zeitspanne, die T. leider im Hauptwerk gar nicht, wohl aber in seinem Büchlein „Kirche und Schule der Siebenbürgischen Sachsen in Vergangenheit und Gegenwart" schildert (Hermannstadt, 2. Aufl. 1923. VIII, 323 S.), noch nicht gesagt werden. Daß der fast 8 Jahrhunderte umspannenden kirchengeschichtlichen Darstellung von der Gründung der ersten eigenen sächsisch-kirchlichen Kapitel, des Hermannstädter und des Burzenländer, an durch die Kämpfe um völkische Existenz, um kirchliche Einheit und um evangelischen Glauben hindurch bis hin zu den Jahren des Weltkrieges durchweg solide urkundliche Forschung zugrundeliegt, ist bei T. selbstverständlich; ja das in den Fußnoten gebotene Quellenmaterial zeigt eine in diesem Umfang selten gleichmäßige Beherrschung durch alle Perioden hindurch und sowohl bezüglich der äußeren wie der inneren Kirchengeschichte, die nicht vergessen ist. In der erst in den 40er Jahren des 16. Jhd.s aktiv einsetzenden Reformation stand freilich das Interesse an der Kirchenordnung höher als die Lehrfragen, auch als das innere Ringen, das aber in der hier so heißumstrittenen und bluterkämpften Forderung der unbedingten freien Religionsübung nicht übersehen werden kann: die Seligkeit war diesen Kämpfern gegen die Gegenreformation an die Glaubenssätze der Augsburgischen Konfession gebunden. Auch später zog die Frage der rechten Gestaltung der Verfassung mit dem Ziel der gesicherten Autonomie immer wieder stark die Interessen an und zwingt dem Darsteller die breitere Berücksichtigung dieser Verfassungs- und Rechtsfragen auf. Aber daneben steht bei T. die Schilderung der Vertiefung des religiösen Lebens, auch des von ihm stets sehr eingehend berücksichtigten Unterrichts in Kirche und Schule, unter Einfluß des Halleschen Pietismus, der übrigens anfangs so heftig bekämpft wie hernach geschätzt worden ist (Bd. II, S. 72ff. 142ff. 178. 206). Die enge Verbindung mit der deutschen innerkirchlichen und allgemein geistigen Entwicklung, die sich in diesen pietistischen Einflüssen zeigt, trug auch die Aufklärung nach Siebenbürgen (S. 113f, 146f. 200ff. 245ff. 314ff.). T. hat sie leider nicht zusammenhängend dargestellt, obwohl sie es verdient hätte. In ihr mischen sich mit den deutschen protestantischen Einflüssen in charakteristischer Weise die Bestrebungen von Wien her, die Theresianische Unterrichtsreform wie Felbigers Pädagogik (S. 177 ff.) und der absolutistisch-zentralistische Josephinismus (S. 212ff.), der trotz seiner konfessionell-toleranten Regierungsweise so hart in das selbständige kirchliche Leben der Sachsen eingriff, daß dieses „schwere gesetzlose Jahrzehnt" 1780—1790 in deren Erinnerung den Drangsalszeiten der Habsburgischen Gegenreformation, die ja bis in die Theresianische Zeit hineinspielt, sich anreiht. In den die politische Verfassung des sächsischen Volkes zertrümmernden und in territorialistischem Geiste auch in die kirchlichen Verhältnisse eingreifenden „Regulationen" seit 1795 (S. 270ff.) erlebte der Josephinismus

dann eine Nachblüte, die im Jahre 1807 der siebenbürgischen Landeskirche tatsächlich im Widerspruch mit der Vergangenheit auch einen landesherrlichen Summepiskopat einfügte. Der so veranlaßte Kampf um die kirchliche Autonomie und deren Wiederherstellung und die Wahrung des Deutschtums gegenüber dem herrschenden Magyarentum ist das Leitmotiv der T.schen Darstellung des 19. Jhd.s. Für die Gegenwartsgeschehnisse, die neue Kirchenverfassung, das Schulwesen u. dergl. wird man außer T.s kleiner Schrift gern die fortlaufenden Berichte des Gustav-Adolf-Vereins zur Hand nehmen: Die Lage der evg. Kirche in Siebenbürgen (Beihefte der Zeitschrift: „Die evangelische Diaspora", Nr. 2. Leipzig, Hinrichs, 1921; vgl. dazu Fittbogen, Th. Bll. 1922, S. 108—112), sowie Rendtorffs Reisebericht: Siebenbürgen 1922 (ebenda 1923, S. 49ff.), vor allem aber auch das 2. Heft der Schriften des Marburger Instituts für Grenz- und Auslandsdeutschtum, das „Die evangelische Landeskirche A. B. in Siebenbürgen mit den angeschlossenen evangelischen Kirchenverbänden Altrumänien, Banat, Beßarabien, Bukowina, Ungarisches Dekanat" behandelt (Jena, Gustav Fischer, 1923. VI, 140 S.) und trotz der historischen Rückblicke vor allem den Gegenwartsbestand aufnimmt. Beginnend mit einer biographischen Würdigung des Bischofs Friedrich Teutsch aus der Feder von G. A. Schuller (S. 1—25) hat es noch acht anderen sachkundigen amtlichen Personen jenes wichtigen auslandsdeutschen Kirchengebiets Raum geboten, um je über ihr Diasporagebiet zu berichten. Außer den im Titel genannten Gebieten ist hier auch die Auswanderungsbewegung der Siebenbürger Sachsen, auch die nach Amerika, geschildert (S. 37—59) und im Zusammenhang damit die Fürsorge der „Muttergemeinden" für diese Diaspora, die uns auch wieder in typischer Weise in das starke nationale Zusammengehörigkeitsgefühl und den darauf ruhenden kirchlichen Gemeinschaftswillen dieses seinerseits vom Mutterlande abgesprengten deutschen Volkssplitters hineinschauen läßt. Alle diese Aufsätze geben in dankenswerter Weise auch neueste statistische Zahlen. Zscharnack.

Kirchliches Altertum

Hans Achelis hat die Neuauflage seines 1912 zweibändig erschienenen Werkes über Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten (2. Aufl. XVI, 343 S. mit 20 Tafeln. Leipzig, Quelle & Meyer, 1925. 10 M.) auf einen größeren Leserkreis zugeschnitten und legt in der Tat ein vornehm ausgestattetes und flüssig geschriebenes Werk vor, an dem jeder für die älteste Geschichte des Christentums interessierte Gebildete seine Freude haben wird. Dem theologischen Leser ist durch den Verzicht auf die der 1. Auflage beigegebenen umfangreichen Anmerkungen, Quellenbelege und gelehrten Exkurse etwas genommen, wodurch jene Auflage neben der neuen ihren Wert behält, und in dessen Verlust man nur einwilligt, weil dadurch die die Darstellung nun belebenden und ergänzenden künstlerischen Bildbeigaben ermöglicht wurden, die den Wert dieser Neuauflage gegenüber der alten erhöhen, und deren Beigabe sich aus der bei A. ja selbstverständlichen starken Beachtung des archäologischen und bildlichen Materiales als Quellenmateriales für die Geschichtsdarstellung ganz natürlich ergab. Trotz der allenthalben spürbaren Textänderungen, inhaltlichen Nachbesserung, auch Kürzungen in manchen Kapiteln ist der alte Aufbau der Darstellung (vgl. ZKG. 34, 1913, S. 291ff.; 35, 1914, S. 292ff.) im Wesentlichen festgehalten.

Die Frage nach dem von Marcion benutzten Evangelium ist neuerdings mehrfach von Hermann Raschke in Anlehnung an G. Volkmar und Hilgenfeld und unter entscheidender Berufung auf das äußere Zeugnis bei Hippolyt, Philosophumena VII, 30 in dem Sinne beantwortet worden, daß er der Lukas-Marcion-Hypothese eine Markus-Markion-Hypothese entgegengestellt hat. Und zwar betont er nicht nur die Identität des Mk.- und des Markion-Evangeliums, sondern glaubt auch die Entstehung des Markusevangeliums im Blick auf das Fehlen zuverlässiger vormarcionitischer Zeugnisse für dasselbe und unter Be-

tonung seiner „doketischen“ Christologie markionitisch deuten zu können, so daß ihm Markus als gnostisches Evangelium gilt (H. R., Die Werkstatt des Markusevangelisten. Eine neue Evangelientheorie. Jena, Diederichs, 1924. 330 S. bes. S. 31—116: „Die Markionfrage“. Vgl. derselbe in Nieuw Theologisch Tijdschrift 1923, 1, S. 28ff.; in Protestantenblatt 1924, S. 268 bis 271: Das Mk.evangelium und Markion, vgl. ebenda 1925, S. 91—95 R.s Auseinandersetzung mit Strahtmanns Kritik in Allg. Evg.-luth. Kztg. 1924, Nr. 52, und mit Ad. Jülichers Rezension DLz. 1924, Nr. 11. Gewaltsamkeiten der R.schen Beweisführung, nicht nur seiner etymologischen Entzifferungsversuche von Markuserzählungen, moniert auch M. Dibelius, ThLz. 1924, S. 397f.). Wie R. als Anhänger der spekulativen Theologie, dem nicht das Historische, sondern das Metaphysische das für Frömmigkeit und Seligkeit Wesentliche ist, sich in der Frage der Geschichtlichkeit Jesu auf die Seite Arthur Drews' gestellt hat (vgl. auch seinen Aufsatz über „A. Dr., Seine Bedeutung für die religiöse Entwicklung der Gegenwart“, in „Die Tat“, 1922, Septemberheft), so hat Dr. seinerseits auch R.s Mk.these in seine Beweisführung aufgenommen, wie seine Anzeige des Buches in Preuß. Jbb. 196, 1924, S. 320ff. und sein neuestes, seine Arbeit abschließendes Buch über Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus (Jena, Diederichs, 1924. 389 S.) zeigt. Dr. meint zwar mit dem als Quell des Christentums gewerteten Gnostizismus nicht den des 2. christlichen Jahrhunderts, aus dem R. das Mk.evangelium ableitet, sondern den vorchristlichen, jüdischen Gnostizismus, den er bis in die alttestamentliche Weisheitsliteratur mit ihrer Heilandsgestalt (σοφία, λόγος) zurück- und bis zum Gnostiker Justin mit seinem Erlöser „Jesus“, einem „vorchristlichen“ Jesus (Hippolyt, Phil. V, 23—28) hin verfolgt. Aber das Recht zu seiner gnostischen Deutung der Entstehung des Christentums läßt Dr. sich doch im zweiten Teil seines Buches auch immer wieder dadurch bestätigen, daß er in den Evangelien, die „die Umsetzung des mythischen in den geschichtlichen Jesus“ unternommen haben, „gnostische“ Wesenszüge und ihre gelehrt-kunstvolle Arbeitsweise aufzudecken bestrebt ist, wie es am „gnostischen Markus“ zuletzt neben ihm Raschke getan hat. Zur Beurteilung des neuen Dr.schen Buches sei auf die ruhige Würdigung und Kritik in ThLz. 1925, S. 10ff. (M. Dibelius) hingewiesen.

Zscharnack.

Hugo Koch, Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bußstreitigkeiten und des römischen Primats. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1919, 22. Abhandlung.) Heidelberg, Carl Winter, 1920. — In seiner erneuten Behandlung des wegen der Verflechtung mit gewissen dogmatischen Interessen in den letzten Jahren besonders von katholischen Theologen viel erörterten Themas berücksichtigt K. nicht nur in einer ungemein sorgfältigen und objektiven, bis auf die Rezensionen ausgedehnten Zusammenstellung alle zum Gegenstand erfolgten Äußerungen, sondern fördert die Sache selbst durch Heranziehung neuer Argumente, wie sie nach so langer Diskussion kaum mehr zu erwarten schienen. Es handelt sich bekanntlich um einen Komplex von drei, bzw. vier Fragen: 1. nach dem Verhältnis von Tertullians in den Schriften de paenitentia einerseits und de pudicitia anderseits vertretenen Anschauungen über die Buße und dem Wandel, den diese nach de pud. 1 bei ihm erfahren haben sollen; 2. nach dem Verfasser des in de pud. erwähnten „edictum peremptorium“ und seinem Verhältnis zu dem in der ganzen Schrift bekämpften Bischof, bzw. 3. nach dem letzteren; 4. nach dem mittelbaren Zeugnis für den römischen Primat, das de pud. gegebenen Falles enthalten soll. Bezüglich der ersten Frage hat K. m. E. die (Funcksche) Auffassung, nach der ein sachlicher Widerspruch zwischen de paen. und de pud. nicht besteht, überzeugend erhärtet. Tertullian setzt zwar in der älteren (katholischen) Schrift die Vergebbarkeit aller Sünden ohne Ausnahme voraus, denkt dabei aber an die Vergebbarkeit durch Gott, ohne auf die Frage der Wiederaufnahme in die Kirche zu reflektieren; in de pud. dagegen handelt es sich

eben um diese letztere, und zwar ist sie für Mord und Abfall in allen Kirchen ausgeschlossen und war es bis zum edictum ebenso für Fleischessünden. Gewandelt hat T. sich also nur insofern, als er früher das Vertrauen auf die Wirksamkeit der Buße (auf Gottes Gnade) uneingeschränkt vertreten hat, während er später die aufkommende kirchliche Wiederaufnahme der Todsünder umso schärfer bekämpft, als ihm nicht einmal die Hoffnung auf göttliche Vergebung durch ein sicheres Schriftzeugnis begründet zu sein scheint; unbedingt ausgeschlossen ist Gottes Vergebung auch in de pud. — selbstverständlich — nicht. Gewandelt hat T. sich also wesentlich — und darauf in erster Linie bezieht sich seine Revokation — in der Auslegung gewisser Schriftstellen. Gewandelt hat er sich dementsprechend weiter darin, daß ihm das Recht der Märtyrer auf Lossprechung der Todsünder in de pud. zweifelhaft erscheint, das er in de paen. zwar nicht erwähnt, aber offenbar nicht anficht. Abgesehen also von der Verschärfung in Tertullians persönlichen Auffassungen handelt es sich in den beiden Schriften um zwei verschiedene Seiten der Bußfrage: die Hoffnung auf Gottes vergebende Gnade und die Rechte der Kirche. K. hat nun durch eine Reihe von Stellen aus anderen unbestritten vormontanistischen Schriften Tertullians gesichert, daß er genau die in de pud. — bis zur jüngsten Neuerung — als herrschend vorausgesetzte Praxis auch in seinen älteren Schriften bezeugt, so daß also sein Vorwurf der unerhörten Neuerung und damit die übliche „rigoristische" Auffassung von der Entwicklung des Bußinstituts durchaus zu Recht besteht (gegen Esser u. a., welche de pud. aus de paen. zu widerlegen unternahmen). K. empfindet noch eine gewisse zurückbleibende Schwierigkeit in dem von seinen Gegnern stets besonders in Anspruch genommenen Satz de paen. 7,10, der die Einmaligkeit der Buße besonders einschärft; aber eben dieser deutet sich m. E. viel besser im Sinn der Hoffnungsbuße, die naturgemäß keine Unterbrechung durch Rückfälle duldet, als dem der kirchlichen Wiederaufnahme. Die erste der obigen Fragen, die wichtiger ist als die anderen, dürfte und sollte durch K.s Nachweisungen erledigt sein. Auch daß der Verfasser des Edikts Kallist (und nicht Zephyrin) ist, macht K. dadurch erhöht wahrscheinlich, daß er Polemik gegen eine von Hippolyt berichtete Neuerung Kallists, Zulassung der Bigamie im Klerus, in Tertullians Schrift de monogamia aufzeigt, und diese ist älter als de pud. (S. 31 f.). Die persönlichen Apostrophen bezieht K., soweit sie nicht rein rhetorisch sind, ebenfalls auf Kallist, und daß von den Disteln der Streitschrift de pud. keine Feigen von Primatszeugnissen zu lesen sind, beweist K. nicht nur durch unbefangene und exakte Exegese der bezüglichen Stellen, sondern stützt es auch durch eine Übersicht über die Stellung der afrikanischen Kirchenväter von Tertullian bis Augustin zur römischen Kirche.

Dom Donatien, De Bruyne. O.S.B., Les Fragments de Freising, épîtres de St. Paul et épîtres catholiques (avec trois planches phototypiques). Rome, Bibliothèque Vaticane, 1921. (Coll. bibl. lat. V.) LI u. 68 S. — Für den Vorvulgatatext der Paulusbriefe sind wir neben dem lateinischen Text der bekannten bilinguen Codices defg und einigen Vulgatahss. mit altlateinischen Einschlägen sowie patristischen Zitaten angewiesen auf ein paar größere Fragmente, welche L. Ziegler 1876 und H. Roensch 1879 aus Hss. in München und Göttweig veröffentlichten. Sie stammen aus einer zerschnittenen Hs. und fanden sich als Rückenstreifen und Vorsatzblätter in den Einbänden späterer Codices, die zur Bibliothek von Freising gehörten. Sie figurieren in den Italalisten als r_1 r_2 r_3. Ziegler entdeckte gleichzeitig auch Italafragmente der katholischen Briefe, die gewöhnlich q sigliert werden. Inzwischen wurden noch vier weitere Blätter des Paulustextes gefunden, von denen Morin eines publizierte, während drei bisher nicht ediert waren. De Bruyne vereinigt nun alles zusammen, Altes und Neues, in einer abschließenden Ausgabe. Er weist nach, daß die Paulusfragmente sämtlich zu einer Hs. des 6. Jhd. gehören, in der aber einige Blätter (oder Lagen) von einer etwa 100 Jahre jüngeren Hand geschrieben sind als die anderen; von den erhaltenen 30 Blättern gehören nur zwei dieser jüngeren Hand. De Br. vermutet gewiß zutreffend, daß diese einen der älteren Hs. zugestoßenen Blatt-

verlust ersetzen sollten; leider benutzte ihr Schreiber dabei eine Vorlage von anderem Textcharakter. Die Fragmente der katholischen Briefe (fünf Blätter) haben vielleicht auch zu dieser Hs. gehört, da sie das gleiche Format und die gleiche Einrichtung und Ausstattung zeigen, rühren aber von einer dritten, der zweiten etwa gleichzeitigen Hand her. De Br. bietet von der so rekonstruierten Hs. einen zeilengetreuen Abdruck und verbessert dabei mehrfach gegen die früheren Herausgeber die Lesung bzw. Ergänzung des oft stark zerstörten Textes. Er gibt aber auch eine eingehende Untersuchung des Textcharakters bei. In den katholischen Briefen ist r (so siglierte De Br. die ganze Hs.) dem berühmten Palimpsest von Fleury (h) sehr nahe verwandt und vertritt mit ihm eine spätafrikanische (nachcyprianische) Textform; daß h in den katholischen Briefen nicht den Cyprianischen Text bietet, hatte übrigens auch ich keineswegs verkannt (gegen p. XXIII, vgl. mein Lat. N. T. in Afrika, S. 221 ff. 241 f.). Man wird daher die durch Zerschneidung fortgefallenen Zeilenenden oder -anfänge in h und r mehrfach anders zu ergänzen haben, als es in den Ausgaben — auch noch bei De Br. selbst, der die enge Verwandtschaft beider Hss. erst bemerkte, als sein Text schon gesetzt war (p. LI), — geschieht. In den Paulusbriefen stimmt r mit den Zitaten Augustins nach dem von ihm seit 389 benutzten Text überein (abgesehen von den beiden Blättern späterer Hand, die einen verwaschenen Text aufweisen). De Br. versucht wahrscheinlich zu machen, daß der Text von Augustin selbst bzw. unter seinen Auspizien zwischen 389 und 394 rezensiert wurde, wobei der Hebräerbrief von ihm neu übersetzt wurde. Indessen lassen die dafür geltend gemachten, an sich wertvollen und lehrreichen Beobachtungen auch andere Deutungen zu. — Leider konnte De Br. den Aufsatz von E. Diehl, Zur Textgeschichte des lateinischen Paulus (ZNW 1921, S. 97—132) nicht mehr benutzen. D. gibt S. 101 Anm. eine Rekonstruktion der ursprünglichen Blattfolge und -zählung in r_1 r_2, bemerkte aber nicht die Zugehörigkeit von r_3. H. v. Soden, Marburg.

N. Peissard, La découverte du tombeau de Saint Maurice, martyr d'Agaune à St. Maurice en Valais. 84 S., 5 Pläne und 11 Tafeln. St. Maurice, 1922. — Schon vor einer Reihe von Jahren hatte Abbé Bourban die Krypta der um 520 gebauten Basilika in St. Maurice ausgegraben und darin ein Arcosolium gefunden. Weitere Folgerungen hatte er aber an diese Entdeckungen nicht geknüpft. Nun unterzog aber Peissard, der Freiburger Kantonsarchaeologe, 1919 die Anlage einer neuen Untersuchung und glaubte dabei die Feststellung zu machen, daß die Krypta in der Hauptsache wohl wie die Kirche aus dem Anfang des 6. Jhd. stamme, daß aber die Mauerteile, die den Sarkophag unmittelbar umgeben und das Arcosolium bilden, gallo-römischen Ursprungs seien und aus dem 4. Jhd. stammen, daß also das Arcosolium schon jener früheren Basilika angehöre, die Bischof Theodor in der zweiten Hälfte des 4. Jhd. bei der Auffindung der angeblichen Reliquien der agaunensischen Märtyrer aufführen ließ. Ist jene Feststellung richtig, so dürften wir in der Tat in dem entdeckten Arcosolium ein Märtyrergrab aus der zweiten Hälfte des 4. Jhd. vor uns haben. Daß es das Grab eines Mauricius ist, ist möglich. Alle weiteren Folgerungen in Bezug auf das Martyrium der thebäischen Legion, die P. zieht, sind dagegen weniger einleuchtend.
Ernst Staehelin, Basel.

Mittelalter

Eclogae Graecolatinae. Fasc. 6: Lateinische Gedichte des Mittelalters, ausgewählt und herausgegeben von A. Kurfeß. Leipzig und Berlin, Teubner, 1923. 28 S. — Wenn ich auch mit der Ausführung des Planes nicht in allem einverstanden bin (vgl. Theologische Literaturzeitung 1924, Sp. 353), so billige ich doch durchaus den Plan, mittelalterliche lateinische Gedichte in Auswahl den Lernenden in bequemem Drucke zugänglich zu machen. Das erste vorliegende Heft enthält im ersten Teile Hymnen und Geistliche Lieder (32), im zweiten Teile „Ernstes und Heiteres aus der Profanliteratur“ (10).

Th. P. Oakley, English Penitentiel Discipline and Anglo-Saxon Law in their joint influence. New York, Columbia University, 1923. 226 S. 8° (Studies in History, Economics and public Law, edited by the Faculty of political Science of Columbia University, Vol. 107, Nr. 2). — Eine Neuuntersuchung der Bußbücher oder wenigstens die Zusammenstellung der neueren Arbeiten über sie war ein Bedürfnis. Es ist hier in vortrefflicher Weise erfüllt worden, und wenn auch der Verfasser sein eigentliches Thema beschränkt auf die englischen Bußbücher der vornormannischen Periode, so hat er doch, was die Angaben von Literatur und Quellen anbelangt, soviel zusammenfassende Bemerkungen gegeben, daß sein Buch einer Einführung in die Bußbücherliteratur, zugleich aber auch in die wichtigsten Probleme, die die Bußbücher aufgeben, gleichkommt. Seine Kenntnis der einschlägigen Arbeiten ist bewunderungswürdig, und wenn er die deutsche Orthographie etwas weniger mißhandelt hätte, würde er uns zu noch größerem Danke verpflichtet haben. Als seine Hauptaufgabe hat er es aber angesehen, das Zusammenwirken der auf englischem Boden gebräuchlichen Bußbücher mit den angelsächsischen Gesetzen darzulegen, wobei natürlich Untersuchungen über die Geschichte des Bußwesens im allgemeinen und über die Geschichte des englischen Bußwesens im besonderen nicht fehlen durften. So wird gegenüber gegenteiligen früheren Anschauungen die Existenz und die Wichtigkeit der öffentlichen Buße im vornormannischen England nachgewiesen, wird nachgewiesen, daß das System der Kommutationen keineswegs nur unter dem Gesichtspunkt der Laxheit aufzufassen sei usw. Überhaupt liebt es der Verf., die Geschichte des Bußwesens unter neue Gesichtspunkte zu bringen, so wenn er die Tabuvorstellung auch hierfür zur Anwendung bringt. Und so kommt dann auch wirklich vielerlei Neues bei den Untersuchungen heraus, so im einzelnen über die Entstehung und Herkunft der einzelnen Bußbücher, was man bei dem Verf. selbst nachlesen möge, so in der Gesamtauffassung, daß das Zusammenwirken von Staat und Kirche sehr heilsam gewesen sei, daß die Kirche den Staat, der schwach und lax war, veranlaßte, für Zucht und Ordnung zu sorgen, und daß ihr hauptsächlichstes Mittel dabei die Bußbücher waren. Insofern schließt er sich Leas Meinung an, daß die Bußbücher in der Erziehung des Menschengeschlechtes etwas Ordentliches bedeuten. Es wäre zu hoffen, daß der Verf. seine Studien über die Texte der Bußbücher, von denen er spricht, nicht ungedruckt liegen läßt.

Aloys Schulte, Die Kaiser- und Königskrönungen zu Aachen 813—1531. Mit 3 Abb. Bonn und Leipzig, K. Schröder, 1924. VI, 102 S. (Rheinische Neujahrsblätter, hrsg. vom Institut für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn, 3. Heft.) — Es ist in der Tat eine dankbare Aufgabe, die Aachener Krönungen in den großen Zusammenhang der deutschen Verfassungs- und politischen Geschichte des Reichs zu stellen, und von diesem Gesichtspunkt aus wird man den hier vorgelegten ersten Versuch einer Gesamtdarstellung warm begrüßen. „Es gilt in dem Spiegel der Abwandlung der Aachener Krönungen einen großen Teil der Tragik unserer Reichsgeschichte zu zeigen, der Tragik eines Volkes, des einzigen Kulturvolkes, das noch heute seine staatliche Einigung entbehrt." Man könnte höchstens meinen, daß dieser allgemeine Gesichtspunkt bei der Einzelausführung noch zu kurz gekommen und zuviel Detail gegeben worden wäre. Erschwert ist die Wirkung der Darstellung durch das Zusammenarbeiten der historischen und systematischen Behandlung der Frage. Auch macht sich mitunter eine merkwürdige Schwerfälligkeit der Ausdrucksweise störend bemerkbar. Aber trotz allem bietet die Schrift so viel des Lehrreichen und Interessanten, auch gewiß des in weiten Kreisen noch Unbekannten, daß sie als eine Bereicherung unserer Literatur angesehen werden kann. Besondere Aufmerksamkeit hat der Verf. der Schilderung der Feierlichkeiten bei der Krönung Karls V. zugewendet und der Schicksale der Reichsinsignien, von denen eine der Kronen und die Alba im Bilde wiedergegeben werden. Eine dritte Abbildung bringt Dürers Zeichnung des Aachener Münsters aus den

Krönungstagen 1520. In den Anmerkungen ist eine reiche Gelehrsamkeit niedergelegt. Auf manche ungelöste Frage wird hingewiesen. Mit Recht wird der Klerikalisierung der Krönung ein breiter Raum gegeben, und es hätte wohl erörtert werden können, ob nicht gerade sie an unserem ganzen Elend, das sich auch in der Geschichte der Krönungen zeigt, schuld ist. Die Ausführungen über den geistlichen Charakter des König- resp. Kaisertums scheinen mir noch ungenügend.

G. Ficker, Kiel.

M. Bloch, Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 19). VII und 542 S., Straßbourg-Paris, 1924. — Das Buch betrifft, in betontem Anschluß an Untersuchungen des Elsässers Zentgraff (1667), Wunderbetätigungen der französischen und englischen Könige des Mittelalters seit etwa 1000 n. Chr., insbesondere Heilungen Skrofulöser durch Berührung seitens der Könige (in England bis unter Jakob II., in Frankreich zuletzt noch unter Karl X.). Der Verfasser ist sich freilich bewußt, damit einen „sonderbaren Nebenpfad" einzuschlagen (p. 18); aber der Untertitel seines umfangreichen Buches zeigt, daß er die Untersuchungen auf breitester Basis angestellt und in gewissem Sinne tatsächlich einen „Beitrag zur politischen Geschichte Europas" (p. 21) geliefert hat. Denn jene — wissenschaftlich schwer kontrollierbare (p. 408 ff.) — Wunderkraft, nach spärlichen Vorgängen der römischen Kaiserzeit zuerst von französischen Capetingern und im normannischen England, augenscheinlich zur Stärkung ihres königlichen Ansehens, geübt, haftete an der Idee des an sich geheiligten Königtums — bei den Germanen (p. 55 ff., vgl. 495 f.) wie auch bei primitiven Völkern —, empfing aber eigentümliche Verstärkung durch die im Westen nach alttestamentlichen Beispielen und Schriftstellen (die p. 70 angeführte findet sich 1 Chron. 16, 22 = Ps. 105, 15) aufgekommene Salbung der Könige (zuerst bei den Westgoten 672, bei den Franken seit 751 und danach bei den Kaisern und sonst, doch noch nicht in Byzanz!), die im Verhältnis zur Salbung priesterlicher Personen in den Theorien des Mittelalters je nach deren Orientierung verschieden eingeschätzt wurde. Nachdem gegen Ende des 13. Jhd.s den Laien der Kelch streng entzogen wurde, ist für verschiedene Herrscher noch das Abendmahl unter beiderlei Gestalt geblieben (p. 205); aber es weist in entgegengesetzte Richtung, wenn zur selben Zeit die Salbung der Kaiser auf die Stufe einer niederen Klerikerweihe herabgedrückt wurde (p. 201). Auch andere Betätigungen traten der spezialisierten (s. o.) zur Seite: so in England (seit 1323) die Herstellung sogenannter cramp-rings (gegen Epilepsie). Beim Nachlassen der Idee des an sich geheiligten Königtums stellte sich in Frankreich seit Ende des 13. Jhd.s als Spezialist gegen Skrofeln der legendarische Abt von Nant bei Coutances (westl. Normandie) Marcolphus (angeblich um 540 n. Chr.) stützend zur Seite, dessen Gebeine in das 906 gegründete Kloster Corbeny (zwischen Laon und Reims) übertragen waren, wohin später die Könige nach ihrer Krönung in Reims wallfahrteten. (Zur Legende der hl. Ampulle in R. s. p. 224 ff., und zum Salböl, das Thomas Becket vermittelt haben soll, p. 238 ff. Auch sonst finden sich sagenhafte Rückdatierungen mehrfach, in Verbindung mit besonders renommierten Königen wie Eduard dem Bekenner, Chlodwig u. a.) „Il y eut une part de hasard ou, si l'on veut, de génie individuel dans la genèse des rites français ou anglais" (p. 156; vgl. p. 470). „Les vertus merveilleuses des deux dynasties deviennent un des lieux communs de la diplomatie" (p. 144; vgl. p. 83 Anm. 1). Ähnliches findet sich stellenweise auch in andern Ländern (p. 147 ff.), aber nicht im Zusammenhange mit der kaiserlichen Krönung in Deutschland (und selbst nicht für Heinrich II., den „Heiligen")! „On peut supposer qu'en Allemagne les dynasties saxonnes ou souabes tiraient de la couronne impériale trop de grandeur pour songer à jouer au médecin" (p. 156). Das berührt wohltuend bei aller Wundersucht, die doch auch hier während des Mittelalters, wenn auch nicht in dem bigotten Ausmaßer wie von jeher in Frankreich und anderen romanischen Ländern bemerkbar war

(vgl. über Wunderkraft bevorzugter Familien sowie des siebenten Sohnes einer fortlaufenden Söhnereihe p. 382 ff. und 293 ff.). Derartige Feststellungen, die also sehr weit reichen und sowohl in den Untergrund abergläubischer und magischer Vorstellungen wie in die Höhenlage der Politik einführen (vgl. p. 467 über den Titel gratia Dei, p. 137 über „rex Christianissimus", p. 229 ff. über die Lilie im Königswappen Frankreichs und über die Oriflamme, p. 109 zur Charakteristik Philipps des Schönen, p. 218 über den Zuruf beim Übergange des Königsamts), mit gründlicher Sorgfalt unter Verwertung auch des entlegensten Quellenmaterials gemacht zu haben, darf man dem Buche, das auch in das Gebiet der Volksliteratur der beiden wichtigsten hier in Frage kommenden Länder ergiebig einführt, zum Verdienst anrechnen und kaum etwa nachträglich bedauern, daß aus der Mücke ein Elefant geworden ist. Sachlich sind sie allerdings um die hier zutagetretende Wahlverwandtschaft nicht zu beneiden.

Die deutschen Heiligen. Ein Nachschlage-Büchlein für Haus und Schule, Sakristei und Standesamt. Von Albert Schütte. 80 S. Münster, H. Schöningh, 1923. — Dieses Verzeichnis, nach männlichen und weiblichen Heiligen gesondert und mit dem Nebenzwecke aufgestellt, deutsche Vornamen zu verbreiten, auch mit Hinweisen über noch vorhandene Reliquien in Einzelfällen versehen, ist bei aller Kürze der geschichtlichen Angaben wohl geeignet, der ersten Belehrung zu dienen. (Den männlichen Heiligen ließe sich noch Osdag, verehrt in Mandelsloh, beifügen.) Edgar Hennecke, Betheln (Hann.).

Neuere italienische Literatur insonderheit zur mittelalterlichen Geschichte bespricht Friedr. Schneider in einem Forschungsbericht der Hist. Ztschr. 131, 1925, Heft 1, S. 131—138, wobei er auch zu den kirchengeschichtlich besonders ertragreichen neuen Arbeiten von Gioachino Volpe, Medio evo italiano und Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (sec. XI—XIV) (Florenz, Vallecchi Editore, 1923) Stellung nimmt.

Die Texthefte, die Ulrich Peters, Paul Wetzel und Walter Neumann unter dem Titel: Lateinische Quellen des deutschen Mittelalters herauszugeben begonnen haben (Frankfurt a. M., Diesterweg, 1924, je 32 S. 0,40 M.), stehen im Dienste der Deutschkunde und sind zum Gebrauch beim Lateinunterricht bestimmt, soweit dieser über den Rahmen des klassischen Lateins hinaus zu dessen mittelalterlicher Form führen will. Wie man sie und die parallel erscheinenden deutschtextlichen „Deutschkundlichen Schülerhefte" desselben Verlages im geschichtsunterrichtlichen „Arbeitsunterricht" verwenden kann, hat der erstgenannte Herausgeber in seiner methodologischen Broschüre „Zur Neugestaltung des Geschichtsunterrichts" jüngst gezeigt (ebenda, 1924). Die Hefte eignen sich aber mindestens teilweise auch als Quellenhefte für kirchengeschichtliche Seminarübungen, insoweit sie sonst nicht so bequem und billig zugängliche Texte, freilich nur in Auswahl, enthalten. Dafür kommen von den schon vorliegenden lateinischen Heften besonders Nr. 4 mit den Gesta Friderici imperatoris des Otto von Freising (Text der MG. hist.) und Nr. 1 mit der Legenda aurea des Jakobus a Voragine (Text von Th. Graesse, 1846; Auswahl unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs mit der bildenden Kunst des Mittelalters) inbetracht, während die Auswahl aus Augustins Konfessionen in H. 6 (ausgewählt von Alfons Tewes) sehr knapp ist. Einen Geschmack vom Vulgatatext soll H. 7 vermitteln: Gleichnisse und Reden Jesu nach der Vulgata (Text nach Nestle). Auf die weiteren, bisher erst angekündigten Hefte werden wir nach ihrem Erscheinen zurückkommen.

Zscharnack.

H. F. Schmid, Das Recht der Gründung und Ausstattung von Kirchen im kolonialen Teile der Magdeburger Kirchenprovinz während des Mittelalters. Von der Juristischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gekrönte Preisschrift. Weimar, H. Böhlau, 1924.

VIII, 213 S. — Diese, zugleich in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Bd. XLIV, Kanonistische Abteilung XIII, erschienene wertvolle Abhandlung ist ein bedeutender Beitrag zur deutschen Kolonisations- und Missionsgeschichte des Mittelalters. Der Verf. untersucht unter voller Beherrschung des Quellenmaterials, das er im ersten Kapitel zusammenstellt und eingehend und lichtvoll bespricht, die Entwicklung der Rechtsverhältnisse der Pfarrkirchen im Sorben- und Ljutizenlande in der Kolonisationszeit. Es liegt in der Natur der Sache, daß dabei zurückgegriffen werden muß auf die vorkolonisatorische Zeit, daß die Zustände der Einflußgebiete, Ostsachsen, Thüringen, Niederlande verglichen und auch die karolingischen Schöpfungen zur Erklärung herbeigezogen werden müssen. Daraus erklären sich die Unterschiedenheiten der Rechtsverhältnisse in den beiden Gebieten; sie werden im einzelnen, soweit unsere Quellen einen Einblick gestatten, sorgsam und, soweit ich urteilen kann, vollständig aufgewiesen. Trotzdem ist das Ergebnis in dem wesentlichen Punkte ein einheitliches: „Das Kirchgründungsrecht der Kolonisationslande der Magdeburger Kirchenprovinz bedeutet den Triumph der grundherrlichen Kirche gegenüber der Gemeindekirche Sachsens wie gegenüber der bischöflichen Kirche, wie sie in Thüringen noch vereinzelt vorkommt. Der Grundherr des kolonialen Ostens gründet und dotiert seine Pfarre, er bestimmt und verändert ihren Sprengel, er verfügt als Lehnsherr fast unumschränkt über die dos, durch die von ihm abhängigen Kirchväter auch über das Kirchenvermögen. Charakteristisch für das Recht der kolonialen Pfarrkirche ist das Zusammenfallen von Pfarrsprengel und Ritterlehn. Diese Erscheinung war nur möglich in einem Gebiet geschlossener Grundherrschaft. Ihre Entwicklung zur Gutsherrschaft läßt die Abhängigkeit der Kirche vom Patron, dem immer mehr obrigkeitliche Rechte zufallen, noch schärfer in Erscheinung treten: am Ausgange des Mittelalters ist die Landkirche des Kolonialgebietes eine gutsherrliche Kirche." Durch die Abhandlung wird nicht nur das zähe Nachleben des Eigenkirchenwesens bewiesen, nicht nur werden irrige Auffassungen älterer und neuerer Zeit zurechtgerückt (so etwa v. Brünnecks Auffassung von der Entstehung des landesherrlichen Patronats, oder Haucks Auffassung von den Zuständen der sorbenländischen Kirche vor und bei Beginn der Kolonisation); es wird im allgemeinen, bis ins Einzelne gehend, ein Gebiet durchforscht, das der bisherigen Forschung mehr oder weniger fern gelegen hat, und das doch so wichtig ist, um die Großtat deutschen Volkes im Mittelalter, die ostdeutsche Kolonisation, kennen und verstehen zu lehren.

Illustrations of the Life of St. Alban in Trin. Coll. Dublin MS. E. i. 40. Reproduced in Collotype Facsimile by the care of W. R. L. Lowe & E. F. Jacob. With a Description of the Illustrations by M. R. James. Oxford, at the Clarendon Press, 1924. 39 S. 4°. 60 Tafeln in Mappe. — In dieser vortrefflichen Faksimile-Ausgabe der Dubliner Handschrift werden die Blätter mit den Illustrationen zur Geschichte des hl. Alban, des Besuches der Heiligen Germanus und Lupus in England und der Gründung der Abtei St. Albans durch König Offa wiedergegeben. Es heißt, daß der Verfasser der französischen Legende von St. Alban und Amphibalus, die hier illustriert wird, zugleich der Schreiber und Illuminator gewesen sei, nämlich der bedeutendste mittelalterliche Historiker Englands, Matthaeus Paris. Die Herausgeber halten das auch für die richtige Anschauung, doch treten sie in eine nähere Diskussion der Frage nicht ein, wie sie auch die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung der Albanslegende nur kurz berühren. In der Einleitung wird zuerst die Handschrift, die einst im Besitze Usshers gewesen ist, kurz beschrieben; dann werden die einzelnen Miniaturen auch nach ihrer Farbengebung beschrieben. Die Meinung, wir hätten es mit zwei Illuminatoren zu tun, wird abgelehnt. Für die englische Malerschule von St. Albans und das dortige Scriptorium im 13. Jhd. ist die Publikation hochbedeutsam, ebenso wie für die Beziehungen Englands zu Frankreich. Leider lassen die literarischen Angaben in der Einleitung etwas zu wünschen übrig; es wird zu wenig geboten, und was geboten wird, ist nicht völlig korrekt

(S. 12: Goldschmidt, Das Albani-Psalter zu Hildesheim, 1902, statt: Der Albanipsalter in Hildesheim, 1895). Zum Schluß wird der Hymnus John Dunstables auf St. Alban aus der Hs. Modena (Bibl. Estense) VI, H. 15 in Faksimile wiedergegeben und besprochen. Es wäre zu wünschen, daß auch andere aus St. Albans stammende illustrierte Handschriften in derselben Weise faksimiliert wiedergegeben würden (vgl. das Verzeichnis bei Goldschmidt, Der Albanipsalter, S. 41—45). G. Ficker, Kiel.

Auf einen der fruchtbarsten franziskanischen Schriftsteller des 13. Jhd.s, dessen Name bis vor wenigen Jahren noch fast ganz verschollen war, Servasanto da Faenza, der, weil er einen großen Teil seines Lebens in Florenz verbracht hat, Tuscus genannt wurde, wirft jetzt (vgl. über einen Aufsatz M. Grabmanns in Frzisk. Studien VII, 1920, S. 85—117, ZKG. 42, 1923, S. 423) aus umfassenden hsl. Forschungen in der Nationalbibliothek zu Florenz und anderwärts reiches neues Licht: Livarius Oliger, O. F. M. und zeigt, daß die in erster Linie der Seelsorge gewidmeten Schriften S.s, die ihn zum größten Moralisten des 13. Jhd.s machen, insbesondere der Liber de virtutibus et vitiis neben autobiographischen Zügen (S. stirbt gegen Mitte des 13. Jhd.s) so manches für die soziale Geschichte von Florenz, für die Anschauungen der Florentiner Bedeutungsvolle enthalten. In: Miscellanea Fr. Ehrle. Roma, Tipografia del Senato, 1924, I, S. 148—189. Karl Wenck, Marburg.

P. Sigismund Brettle, Ord. Min. Conv., San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß (= Vorreformationsgeschichtl. Forschungen Bd. X). Münster i. W., Aschendorff, 1924. XIII, 213 S. — Brettle zeigt zuerst, daß die Biographien des spanischen Dominikaners im wesentlichen beruhen auf den in Vannes, Toulouse und Neapel hergestellten Kanonisationsprozeßakten. Da diese fast nur die letzten zehn Lebensjahre Vicentes betreffen, so geben die Biographien eigentlich auch nur von dessen letzten Lebensjahren ein einigermaßen zuverlässiges Bild. Er mustert dann die Biographien, die er in eine italienische, spanische, französische und deutsche Gruppe einteilt, wobei sein recht kritisch lautendes Urteil über die Veröffentlichungen des letzten französischen Biographen Vicentes, des P. Henry Fages O. P. — er ist überhaupt der letzte, der sich allseitig und gründlich mit Vicente beschäftigt hat —, besonders beachtenswert ist. Darauf schildert Br. quellenmäßig „die Lebensgänge“ V.s und verbreitet sich endlich über dessen homiletische, erbauliche und prophetische Schriften. Was die letzteren betrifft, so ist der Traktat 'De eversione Europae' nur durch ein Versehen ihm zugeeignet worden; er stammt von Antonius Torquatus. Betreffs der kirchenpolitischen Schriften V.s konnte Br. auf Vorarbeiten verweisen. Der Traktat De moderno ecclesiae schismate ist bereits von Max Freih. v. Droste (Die kirchenpolitische Tätigkeit des hl. V. F., 1901) und Sorbelli (Il trattato di S. V. intorno al grande scisma d'Occidente, 1905²) erschöpfend behandelt worden, und der von Fages in der vatikanischen Bibliothek gefundene Tractatus contra Judaeos ist vielmehr von Hieronymus a santa Fe.

Br. imponiert durch seine ausgebreitete Literatur- und Quellenkenntnis (die entlegensten außerdeutschen Manuskripte und Druckschriften hat er benutzt) und durch seine gewissenhafte Sorgfalt bei der Kritik der Quellen und bei der Abgabe von Urteilen. Sein Buch ist ein schöner Beweis dafür, wie durch Rückgang auf die Quellen sich nicht nur das Bild eines Heiligen und Wundertäters der katholischen Kirche, auf das sich der Nebel niedergesenkt hat, klärt, sondern wie dadurch dieser auch uns so menschlich nahegerückt wird, daß wir ihn als Kind seiner Zeit verstehen und mit ihm fühlen können. Der Hauptakzent fällt auf die kirchenpolitische Tätigkeit V.s. Wir sehen, wie er mehr zufällig (durch Peter de Luna) in die Wirren des Schismas hineingerät, wie er zuerst in verhängnisvoller Weise seinen König bestimmt, den Neutralitätsstandpunkt aufzugeben und Clemens VII. sich zuzuwenden, wie er dann für die Union und endlich für Kündigung der Obödienz Benedikt XIII. gegenüber und für Unterwerfung

unter das Konzil von Konstanz eintritt. Und weiter rückt der umherziehende Buß- und Antichristen- und Weltendeprediger in helles Licht. „Seine Unruhe den kommenden Zeitereignissen gegenüber ist eines der interessantesten vorreformationsgeschichtlichen Symptome.“ Sehr wichtig scheint mir u. a. der Nachweis, daß die erbaulichen Schriften V.s (Tractatus de vita spirituali und Tr. de vita Christi) des Ignatius Exercitia spiritualia beeinflußt haben; ersteren Traktat hat Brettle übrigens mit kurzer Einleitung in deutscher Übersetzung „Ferrer, Die Lehre vom geistigen Leben“ als 4. Bd. der „Dokumente der Religion“. Paderborn, F. Schöningh, 1923, herausgegeben. Vgl. dazu Hugo Koch ThLz. 1925, S. 58f. Es leuchtet von vornherein ein, daß unter dem ʻun vida Christiʼ, das Ignatius als Genesender las, nicht die kastilische Übersetzung der Vita Christi des Kartäusers Ludolf von Sachsen, die 1502/3 in Alcala in vier gewaltigen Foliobänden erschienen ist, sondern der Traktat V.s., der 1518 in Valencia gedruckt worden ist, gemeint ist. Die Ausführungen Heinrich Böhmers (Loyola und die deutsche Mystik, 1921) würden dadurch einen Stoß erhalten. O. Clemen, Zwickau.

Eine Monographie über Albert Hauck aus der Feder von P. Kirn ist in dem eben erschienenen „Geschichtsbüchlein“, 1. Jahrgang 1925, hrsg. von Ludwig Lang (Stuttgart, Franckh, 79 S.) versteckt. Sie tritt hinzu zu den unmittelbar nach H.s Tod († 1918) veröffentlichten kürzeren Gedenkblättern und Nachrufen z. B. von Riemer (in: Studierstube 17, 1919, S. 98—111. 129—140), von Gerhard Seeliger (in: Berichte der Sächs. Ges. der Wissensch., phil.-hist. Klasse 70, 7, 1918, S. 17—30), von Heinrich Boehmer (in: Beiträge zur Sächs. KG. 33, 1920, S. 1—78). Letzterer, dem bekanntlich die Herausgabe des von H. fast noch vollendeten Bandes V 2 der H.schen „Kirchengeschichte Deutschlands“ (Leipzig, Hinrichs, 1920) zu danken ist und die von H. geplante Fortsetzung des Werkes bis 1555 obliegt, hat sich a. a. O. besonders über die Entstehungsgeschichte und Anlage dieses H.schen monumentalen Werkes, das nun leider Torso ist und mit der Schilderung der hussitischen Bewegung und der Konstanzer Konzilsgeschichte abbricht, geäußert. Es ist wohl der Ungunst der Zeit, in der der bisher letzte Band erschienen ist, auf Rechnung zu setzen, daß er in der Literatur bisher nicht die volle Würdigung wie die früheren Bände gefunden hat, obwohl er trotz gelegentlicher Lücken doch in Sammlung und Verarbeitung des Quellenmaterials und in lebendiger Darstellung der kurialen Verwaltung und Finanzpolitik des 14. Jhd.s, der deutschen Kirchenpolitik der Zeit des päpstlichen Schismas, der konziliären Bewegung, des Hussitentums und des Taboritentums u. dergl., auch durch Förderung der Forschung und Anregung weiteren Forschens den früheren Bänden zur Seite gestellt zu werden verdient. Vgl. die Anzeige von Richard Scholz in Hist. Ztschr. 129, 1923, S. 127—132. Zscharnack.

Reformation und Gegenreformation

Zygmunt Łempicki, Renesans, Oświecenie, Romantyzm (Renaissance, Aufklärung, Romantik). Książnica Polska, Warschau-Lemberg, 1923. V, 235 S. — Der Verf. verfolgt den Zweck, den polnischen Leser, „dem seit dem Krieg nahezu vollständig die Möglichkeit genommen war, aus der reichhaltigen Literatur des Westens zu schöpfen“, mit den wissenschaftlichen Anschauungen des Auslandes über die entscheidenden geistigen Bewegungen der Neuzeit vertraut zu machen. Die Auseinandersetzung mit der deutschen Forschung — Burckhardt, Burdach, Dilthey, Thode, Troeltsch — steht im Vordergrund der Untersuchung. Eine umfassende Belesenheit des Verf., allerdings ohne Anspruch auf Vollständigkeit, zeichnet die Darstellung aus. Die Fragestellungen, die den Kirchenhistoriker in erster Linie interessieren, treten, besonders bei der Renaissance, in den Hintergrund. In Anbetracht seines Gedankenreichtums sei aber auch in unserer Zeitschrift auf das Buch Ł.s empfehlend hingewiesen. K. Völker, Wien.



Das neueste Heft des Archivs für Reformationsgeschichte (Bd. 21, Heft 3/4 = Nr. 83/84. Leipzig, M. Heinsius, 1924) schließt mit einem eingehenden Inhaltsverzeichnis zu Jahrgang 1—20 (1904—23) und zu den vier ersten Ergänzungsbänden (1906—11), das außer dem alphabetischen Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer Beiträge ein systematisches Inhaltsverzeichnis und ein Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke in chronologischer Reihenfolge enthält (S. 261—320) und damit den reichen Inhalt der bisherigen Bände erschließt.

Für die 6. Aufl. von Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte, herausg. von Meister, Bd. 2, 1923, hat Gustav Wolf die Reformationsgeschichte bearbeitet. — Was das Buch besonders wertvoll macht, ist die meisterhafte Kürze und Prägnanz der Darstellung. Auf 236 Seiten wurde der ganze ungeheure Stoff dieser Periode von 1517—1648 abgehandelt. W. gibt überall eine Übersicht über die einzelnen Fragen in knapper Form, die aber über alles bis zum gegenwärtigen Stand der Forschung orientiert. Selbstverständlich zeigt sich auch hier bei W. wie in seiner „Quellenkunde" die souveräne Beherrschung der weitschichtigen Literatur und anderseits die Fähigkeit zu geschickter Auswahl. Der uns zugewiesene Raum verbietet es, sich über einzelne Fragen mit W. auseinanderzusetzen. Nur auf eins sei hingewiesen. W. beschäftigt sich u. a. ausführlich mit Schillers Darstellung von Wallenstein und nennt dann Ricarda Huchs Charakteristik von Wallenstein die beste der neueren Zeit. Es ist wohl neu, daß Dichterwerke zu historischen Darstellungen benutzt werden. Aber damit wird doch ein wichtiger Fingerzeig gegeben. Wir werden, um geschichtliche Charaktere zu verstehen, in ihren Anschauungen und Wirkungen, uns noch mehr als bisher in das psychologische Verständnis für sie einfühlen müssen, und das wird von künstlerischem Nachempfinden geleitet sein dürfen. Der Historiker darf nicht nur in der Darstellung, sondern muß auch in dem Verständnis der Charaktere sich von künstlerischer Intuition tragen lassen. Hans Becker, Friedenau.

Walter Brecht war 1904 in seinem Buche über „Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum" zu dem Ergebnis gelangt: Die ganze 1. Sammlung der Briefe (EOV I) eine Schöpfung des Crotus Rubeanus, ihre Appendix und die 2. Sammlung (EOV II), vielleicht bis auf sechs mehr oder weniger zweifelhafte Nummern, das Werk Ulrich v. Huttens. Dazu hatte Aloys Bömer in zwei Aufsätzen Stellung genommen: Ist Ulrich v. Hutten am 1. Teil der Epistolae obscurorum virorum mit beteiligt gewesen? (In: Aufsätze Fritz Milkau gewidmet, Leipzig 1921), und: Hermann von dem Busches Anteil an den EOV. (In: Aus Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Friedrich Philippi zum 14. Juli 1923 gewidmet, Münster i. W. 1923). Er bemerkt, daß Hutten durch Abfassung des berühmten 1. Briefes schon am EOV I einen wesentlichen Anteil gehabt habe, und daß auch der Anteil Hermann von dem Busches, den Brecht auf ein Minimum beschränkt hatte (so zwar, daß Crotus für mehrere Briefe, vor allem I 19 und I 36, Mitteilungen von Busch benutzt habe), größer zu bemessen sei, und zwar so, daß Busch die Briefe I 19 und I 36 (vielleicht dazu auch noch I 12 und I 39) selbst verfaßt habe. Da aber erschien Paul Merker auf dem Plan mit seinem Buche „Der Verfasser des Eccius dedolatus und anderer Reformationsdialoge", Halle 1923 (vgl. meine Besprechung ZKG. N. F. V, S. 444 ff.) und suchte zu beweisen, daß der Straßburger Humanist Nikolaus Gerbel außer mehreren hauptsächlich gegen Murner und Eck gerichteten Satiren nicht nur den 1517 hinzugekommenen Anhang zu EOV. II (den Brecht bei seinen Untersuchungen außer acht gelassen hatte, da er in ihm einen Fremdkörper innerhalb des großen Werkes erblickte), sondern auch die ganze Appendix zu EOV I und mindestens 15 Briefe von EOV II beigesteuert habe. Daraut hat nun Bömer in einem Aufsatz „Verfasser und Drucker der Epistolae obscurorum virorum, Kritik einer neuen Hypothese" (Zentralblatt für Bibliothekswesen 41, S. 1ff.) entgegnet. Er stimmt Merker soweit bei, daß Gerbel den Anhang zu EOV II, d. h. die in einer wohl noch 1517 bei Grüninger in Straßburg erschienenen

zweiten Ausgabe der EOV II hinzugekommenen Briefe, für die man den Verfasser immer schon in elsässischen Humanistenkreisen gesucht hatte, verfaßt habe. Betreffs EOV I Appendix und EOV II aber hält er Brechts und seine Hypothesen aufrecht.

Georg Stuhlfauth, Ludwig Heilmans „Lobt Gott, ihr frommen Christen". Ein Beitrag zu den Anfängen des evangelischen Kirchenliedes und zur Frühgeschichte des Lutherliedes (Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 27. Jahrg., S. 182—192 und S. 227—234). — Ders., Wann entstand das Lutherlied? (Ztschr. f. Bücherfreunde 1924, S. 99—103.). — Stuhlfauth hat auf der Berliner Bibliothek den bei Wackernagel, Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jhd. unter Nr. CCXLIII beschriebenen Einblattdruck des Liedes von dem übrigens unbekannten (Nürnberger?) Ludwig Heilmann „Lobt Gott, ihr frommen Christen" gefunden. Er stellt dem Wortlaut des Einblattdruckes den von Druckfehlern gereinigten Text gegenüber. Er hält den Einblattdruck für den Erstdruck und erklärt die „Fehlerhaftigkeit des Druckes, wenigstens soweit sie das Akrostichon angeht", als „bewußte Verdunkelung des Verfassernamens". Mir scheint der Einblattdruck kein Originaldruck zu sein; wenigstens gibt er nicht das Originalmanuskript wieder, sondern das Lied schon in ziemlich „zersungener" Form. Darum stimme ich auch St. nur soweit bei, daß das Lied unter dem Eindruck des Nürnberger Reichstagsabschiedes am 9. Februar 1523 verfaßt sein mag, gedruckt ist es wohl erst später. — Worauf St. schon in dem ersten Aufsatz S. 231, Abs. 2 hingewiesen, das hat er in dem zweiten Aufsatz weiter ausgeführt: Strophe 8 enthalte unverkennbar Anklänge an Vers 1 und 2 von Luthers „Ein' feste Burg". Die Spittasche Ansetzung des Lutherliedes (wenigstens der beiden ersten Strophen) für die Zeit des Wormser Reichstags von 1521 erhalte dadurch eine Bestätigung. Ich glaube nicht, daß die „Anklänge" so sind, daß dieser Schluß gezogen werden kann. Spittas Ansetzung ist zur Genüge widerlegt worden. Es ist eine unmögliche Vorstellung, daß Luther das Lied 1521 gedichtet und bis Februar 1528 in seinem Pulte habe liegen lassen. Luther hat nur für die Öffentlichkeit geschriftstellert und gedichtet. Ging das Lied aber schon vor dem Weißschen Sangbüchlein von Munde zu Munde, wie erklärt sich's da, daß es erst in diesem Gesangbuch, nicht schon z. B. im Achtliederbuch und den Erfurter Enchiridien gedruckt worden ist? St. hat neuerdings unter derselben Überschrift in demselben Jahrgang der Zeitschr. f. Bücherfreunde 1924, S. 140—142 einen Nachtrag gebracht, in dem er seine Thesen von der Abhängigkeit des Heilmannliedes von dem Lutherliede und der früheren Entstehung des letzteren gegen Lucke und besonders gegen Albrecht im 35. Bande der Weimarer Lutherausgabe aufrecht zu erhalten sucht. Auch Albrechts Entgegnung auf St.s ersten Aufsatz in den Nachträgen dieses Bandes S. 622f. bin ich jetzt erst durch diesen dritten Aufsatz St.s aufmerksam geworden. Ich freue mich, unabhängig von Albrecht zu denselben kritischen Ergebnissen gekommen zu sein. Durch die Annahme eines verschollenen Urdrucks des Lutherliedes in Form eines Folioflugblatts, die an und für sich natürlich ganz plausibel ist, bessert St. seine Position nicht. Denn dann bleibt's erst recht unerklärlich, daß „Ein feste Burg" nicht in den Gesangbüchern von 1524 steht. O. Clemen.

Im Corpus Catholicorum (Münster, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung. Vgl. über Bd. 1—5 ZKG. NF. 1, S. 383f.; 4, S. 212f.; 5, S. 129f.) liegen zwei neue Bände vor, Bd. 6 mit dem originalgetreuen Wiederabdruck von Johannes Ecks Sammeldruck v. J. 1517 unter dem Titel Disputatio Viennae Pannoniae habita, eingeleitet und kommentiert von Therese Virnich, einer Schülerin Grevings (XXIV, 80 S.), und Bd. 7 mit Contarinis Gegenreformatorischen Schriften (c. 1530—1542), in einer gleichfalls mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehenen Auswahl von Friedrich Hünermann (XL, 76 S.). Das erstgenannte Heft enthält Dokumente aus der noch vorreformatorischen Zeit, die ein anschauliches Bild vom Geistesleben des beginnenden 16. Jhd.s geben, viele zeitgenössische Namen aus der „sodalitas litera-

toria" enthalten und in Ecks Anschauungen vor seinem antilutherischen Kampf betr. Ablaß, Sünde, Rechtfertigung usw., aber auch in seine schon damals zahlreichen Fehden hineinschauen lassen; am wertvollsten ist wohl der eigentliche Bericht über seine Reise nach Wien (Juli/Aug. 1516), die schon aus 1515 stammenden, hier wieder eingefügten Bologneser Disputationsthesen und Ecks gegen den formalistischen Wissenschaftsbetrieb streitende Ingolstadter Promotionsrede „Pro auctorandis in artibus" (1511). Die vier Stücke aus dem Contariniband zeigen durchweg den um Ausgleich und Verständigung Bemühten, dessen Sätze man daher in der nachtridentinischen Zeit (Venediger Ausgaben von 1578 und 1589) nicht unverändert glaubte ausgehen lassen zu können. Die vorliegende Neuausgabe teilt in der Einleitung S. XXXIV ff. die zensurierten Stellen mit und legt dann dem eigenen Text nach Möglichkeit die Handschriften oder doch die Erstdrucke zugrunde. Beim 1. Stück, der Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum, nämlich der Augustana und ihrer Apologie, würde sich ein eingehender Vergleich mit der offiziellen Confutatio Pontificia lohnen. Für das 2. Stück, die Epistola de iustificatione 1541 auf Anlaß des Regensburger Konkordienwerkes, vgl. ergänzend Hünermanns Aufsatz in Tübinger Theol. Quartalschr. 102, 1921, S. 1—22: Die Rechtfertigungslehre des Kardinals Contarini, wo gegen R. Seebergs Deutung der reformatorische Einschlag, gegen Brieger anderseits die katholischen Elemente, im ganzen also der Kompromißcharakter der Lehre C.s, betont werden. Das 3. Stück ist C.s Commentariolus de potestate Pontificis, quod divinitus sit tradita, das 4. seine durch die reformatorische Bewegung in Modena veranlaßte Schrift De praedestinatione, die daher auch nicht nur in den Bahnen der innerkatholischen Diskussion Pelagius-Augustin einhergeht, sondern auch in die reformatorische Debatte vermittelnd eingreift (direkt genannt wird dabei nur Luthers de servo arbitrio, S. 51_{12}). Zscharnack.

Johann Adam, Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Straßburg bis zur französischen Revolution. Straßburg, J. H. Ed. Heitz, 1922. XVIII, 495 S. — Der vorliegende Band, dem ein weiterer über die anderen evangelischen Gebiete des Elsasses folgen soll, ist das Lebenswerk eines elsässischen Pfarrers, der damit eine lange Sammelarbeit zum Abschluß bringen will. Der Leser merkt sofort, daß dem Werke zahlreiche sorgfältige Vorarbeiten, namentlich im Thomasarchiv, und eine zuverlässige Verwertung der benutzten Literatur zugrunde liegen. Daß freilich diese Vorarbeiten nicht vollständig sind, und daß dem Verfasser in seinem ländlichen Berufskreis nicht alle tatsächlich einschlägige Literatur zugänglich geworden ist, haben schon die auch sonst sachkundigen Besprechungen seines Werkes von J. Ficker (DLZ. 45, S. 584 ff.) und von G. Anrich (ThLZ. 47, S. 525 ff.) festgestellt. Nur muß man allerdings gegenüber solchen Mängeln betonen, daß sich bei dem weiten, von A. gewählten Thema Unvollkommenheiten und Ungleichmäßigkeiten nicht vermeiden ließen, und daß trotzdem A.s Kirchengeschichte nicht nur sehr verdienstlich ist, sondern auch die vom Verf. gesteckten Ziele durchaus erfüllen wird. Adam ist davon ausgegangen, daß seit Röhrich keine zusammenfassende Reformationsgeschichte Straßburgs mehr geschrieben wurde und es eine örtliche Kirchengeschichte des 17. und 18. Jhd.s überhaupt noch nicht gab. Er wollte also im gleichen schlichten Erzählerton offenbar vor allem für die evangelischen Pfarrer und Pfarrhäuser des Elsasses durch Benutzung der in den letzten 90 Jahren erschienenen zahlreichen literarischen Neuerscheinungen und der eigenen, freilich nicht immer systematisch betriebenen Archivstudien Röhrichs Werk ersetzen und es außerdem fortsetzen. Darum behandelt er sein Thema vielfach im engen Anschluß an seine Quellen, die er gern selbst reden läßt, als ein Stück Kultur- und allgemeiner Straßburger Ortsgeschichte. Darum zerfällt auch das Buch nicht bloß äußerlich in zwei Teile, einen reformations- und einen gegenreformationsgeschichtlichen. Ersterer, den A. bis zum Erlaß der Kirchenordnung von 1598 erstreckt, ist der bei weitem wichtigere und ausführlichere. Adam erzählt nicht nur den äußeren Hergang, sondern zeigt auch die werdende Eigenart, die Bedürfnisse und die Einrichtungen der

jungen Straßburger Kirche. Man darf es A. danken, daß dabei einmal Männer und Strömungen, die meist losgelöst von ihrem Straßburger Boden im großen Rahmen des allgemein-deutschen Protestantismus geschildert werden, stärker in ihrem örtlichen Zusammenhang erscheinen. Ein besonderes Interesse widmet A. dabei auch dem Wiedertäufertum. Mit dem Verschwinden Butzers und Jakob Sturms schwächt sich das dramatische Interesse an der Straßburger Reformation ab. A.s Aufgabe ist zweifellos nunmehr undankbarer. Gerade jetzt aber stellt sie wissenschaftlich um so höhere Anforderungen. Sind auch die früheren Kapitel reich an neuen personengeschichtlichen Notizen und enthalten manchen bisher unbekannten Namen, so erstreckte sich das bisherige Dunkel für die Zeiten nach 1550 auch auf Männer, die an sich eine größere Stellung einnahmen, und die A. sich und den Lesern daher genauer vergegenwärtigen mußte. Die zweite Hälfte des 16. Jhd.s ließ sich noch um einen festen Gesichtspunkt, den des fortschreitenden Sieges der strengen Lutheraner, gruppieren. Beim zweiten Hauptteil des A.schen Werkes fehlte auch dieses natürliche Band; denn davon, daß die Gegenreformation etwa fortan ebenso zentral die ganze Straßburger religiöse Entwicklung beherrscht hätte, ist keine Rede. Der zweite Hauptteil besteht denn auch im wesentlichen aus zahlreichen lose aneinandergereihten Notizen vor allem biographischer Natur; höchstens war durch die Protokolle des Kirchenkonvents, die den gesamten Zeitraum von 1598—1681 begleiten, aber nur bruchstückweise erhalten sind, ein Leitfaden gegeben. Hier bedurfte es einer rastlosen, entsagenden Kleinarbeit.

Hoffentlich wird A. in seinem zweiten Band auch häufiger als bisher die Beziehungen der Straßburger kirchlichen Entwicklung zu den unmittelbar angrenzenden rechtsrheinischen Gegenden beleuchten. Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Otto Michaelis, Wie Weimar evangelisch wurde (Weimar, Panses Verlag, 1924, mit 9 Abbildungen, 36 S.) bildet ein erstes Heft einer Reihe von geplanten Veröffentlichungen „Aus Thüringens Geschichte“ und ist eine Reformationsjubelschrift, die auf Grund guter Quellenstudien, vom mittelalterlichen kirchlichen Leben Weimars ausgehend, die Vorbereitung der Reformation in Weimar durch Friedrich Myconius, die Beziehungen Luthers zur Stadt und die Einführung der Reformation seit der Berufung des ersten evangelischen Predigers Grau darstellt. Über Einzelheiten ließe sich wohl anders urteilen. Die wohl wesentlich an Kolde sich anlehnende Auffassung über das Verhältnis Friedrichs des Weisen zu Luther dürfte einer andern weichen müssen. Bei den Predigten Luthers in Weimar ist zu bemerken, daß die aus der vierten Predigt entstandene Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ ihren scharfen Ton dem Umstande verdankt, daß kurz vorher die harten Maßnahmen Herzog Georgs gegen Luthers Neues Testament eingesetzt hatten. Die sehr gründliche Festschrift zum 400jährigen Jubiläum der Stadtkirche „Aus Weimars kirchlicher Vergangenheit“ (Weimar, 1900) hätte wohl einen Hinweis verdient. Hans Becker, Friedenau.

Paul Meyer, Zwinglis Soziallehren. Zürich. phil. Diss. 1921. 131 S. — Die von W. Köhler angeregte Arbeit will eine Lücke in Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirche“ ausfüllen, da diese sich nur mit dem Luthertum, Kalvinismus und Wiedertäufertum als den evangelischen Hauptanschauungen begnügt hatten. Jede systematische Erörterung lutherischer und zwinglischer Grundansichten stößt auf die Schwierigkeit, daß beide Reformatoren sich selten theoretisch und zusammenhängend über die meisten Probleme äußern, sondern meist aus einem bestimmten Anlaß von Fall zu Fall Stellung nehmen, und daß deshalb ihre Aussprüche nicht immer allgemeingültige Maßstäbe für die Beurteilung ihrer Prinzipien sind. Bei Zwingli kommt noch hinzu, daß er als Organisator und Leiter der Züricher Kirche häufig zwischen seinen Idealen und der Praxis zu vermitteln hatte, daß es aber im Einzelfall oft unmöglich ist festzustellen, ob wirklich ein solcher Kompromiß vorliegt, weil das Quellenmaterial für die Frühzeit versagt. Z. B. entspringt nach Meyer aus Zwinglis Unterscheidung zwischen absolutem (irrationalem, von Gott gesetztem) und relativem (durch die menschliche Unvollkommenheit not-

wendig gewordene obrigkeitliche Satzungen) Naturrecht Zwinglis Verlangen, „die unentbehrlichen Formen des relativen Naturrechts möglichst mit dem Geiste des absoluten zu durchdringen", und M. findet darin einen Gegensatz zwischen Zwingli, der die Welt in möglichst großem Umfange unter steten Zugeständnissen an die Praxis religiös läutern wollte, und den Täufern, die ihr Ideal möglichst ohne solche Zugeständnisse zunächst im engsten Kreise zu verwirklichen suchten. Ist das aber wirklich ein Gegensatz verschiedener, von Haus aus abweichender Grundanschauungen und nicht vielmehr ein Gegensatz, der aus Zwinglis tatsächlichen Bedürfnissen entsprang? Nur die Erkenntnis, wie Zwingli vor seiner Züricher Zeit darüber dachte, könnte uns darüber Auskunft geben; denn wie sollte Zwingli an der Spitze des Züricher Kirchenwesens seine Aufgabe anders auffassen? Ähnlich steht es um Zwinglis Kampf gegen die kommunistisch-revolutionären Bestrebungen der Wiedertäufer. Er wurde Zwingli aufgedrängt durch die praktischen Berufsbedürfnisse, die Zwingli als ausschlaggebender Züricher Theologe zu erfüllen hatte, wenn er nicht sein religiöses Lebenswerk gefährden wollte. Ob er aber im Anfange seiner Laufbahn schon den gleichen konservativen Ansichten gehuldigt hat oder nicht, vielmehr damals den von ihm später befehdeten Meinungen, die teilweise als Keime in seiner Gedankenwelt verborgen lagen, nähergestanden ist, bleibt ungewiß. Derartige Erwägungen drängen sich dem Kritiker um so mehr auf, weil M. in anderen Fällen, wo unsere Quellen ausreichen, Zwinglis Abwandlung selbst konstatiert hat, z. B. in seiner Auffassung von der Ehe und vom Zinsnehmen. — Abgesehen von diesen grundsätzlichen Bedenken, ob M. nicht stellenweise zu wenig die Möglichkeit allmählicher Umänderungen in Zwinglis Standpunkt berücksichtigt hat, verdient die fast durchgängig auf Originalstudium der eigenen Schriften Zwinglis beruhende Arbeit volle Anerkennung. Sie zerfällt in zwei Teile; der erste gilt Zwinglis grundsätzlichen Anschauungen, der zweite ihrer Nutzanwendung im Familien-, Wirtschafts- und Staatsleben. Beide Teile enthalten eine Reihe feiner Beobachtungen und sind um so wertvoller, weil Zwingli die Ethik von vornherein viel stärker betont hat als der aus seinem inneren Seelenkampfe zum Reformator gewordene Luther.

Rudolf Wackernagel, Humanismus und Reformation in Basel. (Zugleich Geschichte der Stadt Basel, 3. Bd.) XII, 524 und 119 S. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1924. — Die Behauptung dürfte nicht zu gewagt sein, daß die vorliegende Schrift die beste Reformationsgeschichte einer großen deutschen Stadt ist. Ist sie doch das Werk eines Verfassers, der jahrzehntelang das überaus reichhaltige Basler Staatsarchiv verwaltet hat, und der zugleich als Mensch ein warmes Heimatsgefühl besitzt, sich daher seelisch in eine große Vergangenheit seiner Vaterstadt zu versetzen weiß! Am meisten gelungen sind die kulturgeschichtlichen Abschnitte. Hier bringt W. eine große Menge Einzelheiten, besonders biographischer Natur, ohne im Kleinkram zu ersticken, erfolgreich bestrebt, aus diesen Einzelheiten ein anschauliches Bild der damaligen Basler Gesellschaft zusammenzusetzen. Das Interesse an jenen Menschen und Dingen beschränkt sich keineswegs auf die Freunde der Basler Geschichte; das Wirken von Menschen, wie Erasmus, Froben, Glarean reicht weit über den örtlichen Rahmen hinaus. Als besten möchte ich den 6. Abschnitt des 9. Buches „Die Wissenschaft" bezeichnen. Was dieser vom Basler Leben und Streben des zweiten und dritten Jahrzehnts des 16. Jhd.s enthüllt, ist nicht nur eine reiche biographische Fundgrube mit wertvollen Einzelcharakteristiken, sondern gewährt auch fesselnde sachliche Einblicke z. B. in die gesamte Tätigkeit eines damaligen Korrektors oder vornehmen Buchdruckers, die beide durchaus keine untergeordnete Stellung einnahmen, sondern die literarische Produktion inhaltlich stark beeinflußten, oder in den technischen Betrieb einer Basler Druckerei mit ihren Einzelsorgen oder in den gesellschaftlichen Verkehr zwischen Gelehrten, Korrektoren und Druckern, der, abgesehen vielleicht vom heutigen Leipzig, damals sehr viel enger war als jetzt. Allerdings war Wackernagels Gesamtaufgabe besonders dankbar. Selbst der in die schweizerische Reformationsgeschichte Eingeweihte vergißt meist ganz,

daß im Anfang des 16. Jhd.s Zürich und Bern gegen Basel nicht bloß an Reichtum, sondern auch an geistiger wie wirtschaftlicher Regsamkeit stark zurückstanden, und daß nur der Mangel an führenden, energischen Persönlichkeiten in den damaligen politischen und kirchlichen Händeln den Basler Kurs zu einem gewissen Schwanken verurteilt und damit Basel um seine ausschlaggebende Rolle in der schweizerischen Reformation gebracht hat. Gerade die Fülle biographischer Nachrichten in Wackernagels Werk zeigt, daß in Basel zwar große geschäftliche Unternehmungslust, starker Patriziersinn und hohe geistige Regsamkeit herrschte, aber die bedeutendsten Personen den großen sich anhebenden konfessionellen Gegensätzen eher auswichen als sie mit durchfochten, und daß ihnen bei aller sonstigen Begabung die staatsmännische Ader fehlte. Darum haben sich auch bis 1527, vielfach selbst in den gleichen Kirchen, Alt- und Neugläubige nebeneinander gehalten, und der Rat hat so lange zwischen den Parteien laviert, bis ihm durch eine von den evangelischen Predigern geschürte Volksbewegung das Heft aus der Hand gerissen und die ganze Verfassung umgestürzt wurde. Mit dieser großen kirchlichen und politischen Bewegung von 1527 schließt der vorliegende Band.

Sein Titel „Humanismus und Reformation" darf deshalb nicht zum Mißverständnis verleiten, daß die gesamte Reformationszeit, also auch die Epoche des Oswald Mykonius, behandelt wäre. Infolge Wackernagels ganzer Eigenart ist seine Basler Reformationsgeschichte auch weit mehr zuständliche Beschreibung als fortlaufende Darstellung. Innerhalb der drei zeitlich getrennten Hauptabschnitte, von 1501 bis 1527, teilt W. sein Werk nach sachlichen, nicht nach chronologischen Gesichtspunkten, und selbst innerhalb dieser so entstehenden Einzelkapitel schildert er wieder vorzugsweise mehr das verschiedenartige Nebeneinander als die fortschreitende organische Entwicklung. Diesen Querschnitten stehen nur verhältnismäßig wenig Längsschnitte gegenüber, bei denen, wie im einleitenden Kapitel „Politik" eine Behandlung nach einem anderen Maßstab als dem der zeitlichen Aufeinanderfolge nicht möglich war. Dabei hat Wackernagel bezeichnenderweise dem dritten Buche ein ähnliches Kapitel über die fortlaufende Innen- und Außenpolitik nicht beigegeben. Infolgedessen tut man gut, zum großen Werk eine Basler Dissertation seines Neffen Hans Georg Wackernagel, „Die Basler Politik 1524—1528" (1922), hinzuzunehmen, die zwar nicht auf so ausgedehnten Archivstudien fußt wie die Arbeit des Oheims, aber den Schaukelcharakter in der Haltung des Magistrats ausführlicher und deutlicher veranschaulicht, als dies Rudolf Wackernagel nach seinem großen Gesamtprogramm möglich war. Gustav Wolf, Freiburg i. Br.

Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521—1532. Herausgegeben mit Unterstützung der bernischen Kirchensynode von Rudolf Steck und Gustav Tobler. Bern, Verlag von K. G. Wyß Erben, 1923. 2 Bde., zusammen IV und 1551 S. — Schon 1855ff. waren „Urkunden der bernischen Kirchenreform" von dem damaligen Berner Staatsarchivar Moritz v. Stürler herausgegeben worden. Aber die Publikation war bei den Jahren 1528/29 stecken geblieben, berücksichtigte nur die reformatorische Bewegung in den Hauptmomenten, nicht auch die kirchlichen und kulturgeschichtlichen Verhältnisse und wies zudem empfindliche Mängel in der Anordnung auf. So war eine neue Publikation der Berner Reformationsakten dringend erwünscht. Steck und Tobler haben nun die mühsame Aufgabe durchgeführt. Ihr Werk setzt ein mit dem Jahre 1521, „in welchem die ersten Regungen der reformatorischen Bewegung in Bern spürbar werden", und führt bis zum Abschluß des Berner Synodus vom Januar 1532. Im ganzen kommen 3283 Stücke zum Abdruck und gewähren einen lebendigen Einblick in das weitschichtige Reformationswerk des mächtigen, deutsche und welsche Lande umfassenden Standes Bern; die großen, prinzipiellen Auseinandersetzungen, nicht zuletzt diejenige mit dem Täufertum, spielen eine Rolle, daneben hundert und tausend kleine und kleinste Anstände mit einzelnen Gemeinden und Pfarrern — besonders Farel macht viel zu schaffen —;

auch Kulturgeschichtliches ist in weitem Maße berücksichtigt; so hört man etwa von merkwürdigen Justizmorden oder von dem Treiben einer internationalen Gaunergilde. Etwas für die Berner Reformation Charakteristisches waren die Volksbefragungen nach den einzelnen Vogteien; über sie geben die Akten interessanten und umfassenden Aufschluß.

Wie weit die historische Erkenntnis durch die Publikation gefördert wird, wird erst ein langjähriges Ausschöpfen des gewaltigen Materials ergeben. Die Herausgeber weisen vorläufig darauf hin, daß die Bewegung „schon bisher im wesentlichen richtig erkannt worden" sei, daß aber „namentlich das Jahr 1528 mit seinem zweimaligen Hervortreten des Widerstandes der Altgesinnten im Oberland einer Vervollständigung der bisherigen Kenntnis bedurfte, die hoffentlich manches klarer stellen wird, als man es bisher wußte".

Leider wird das Ausschöpfen des Werkes dadurch erschwert, daß nur ganz gelegentlich den Akten eine Erläuterung beigefügt ist. So bleibt einem, der mit der Berner Geschichte nicht eng vertraut ist, zunächst vieles unbemerkt oder dunkel. Um so mehr ist man für die umfangreichen Orts- und Personenregister und für das allerdings etwas knappe Sachregister dankbar. Noch ein anderes Bedenken ist zu erheben. Abgesehen von ganz verschwindenden Ausnahmen haben die Herausgeber nur das Material, das auf dem Berner Archiv vorhanden ist, berücksichtigt und selbst die Archive der alten Berner Munizipalstädte wie Thun, Burgdorf, Zofingen, Aarau usw. übergangen, geschweige denn daß sie die Archive der übrigen Eidgenossenschaft und des Auslandes zugezogen hätten. Entscheidendes ist ihnen dadurch kaum entgangen, aber doch wohl allerhand, das die Berner Reformation so oder so näher beleuchtet hätte. So ist also noch Raum für eine Nachlese. Im einzelnen sind neben manchen Druckfehlern vor allem zwei Datierungen zu verbessern: 1. das zum 30. Dez. 1522 gestellte Aktenstück Nr. 174 gehört zum 30. Dez. 1523, wie eine Vergleichung mit Nr. 318 zeigt (vgl. Paul Wernle, Basler Nachrichten vom 18. Dez. 1919); 2. das Ende 1530 eingereihte Stück Nr. 2929 gehört in den Dezember 1532 (vgl. Walther Köhler, Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, Jahrg. 3, 1923, S. 476). Trotz alledem aber ist das Werk eine äußerst wertvolle und unentbehrliche Quelle für die Erforschung nicht nur der Berner, sondern auch der allgemeinen Reformationsgeschichte.

Mathias Sulser, Der Stadtschreiber Peter Cyro und die Bernische Kanzlei zur Zeit der Reformation. Bern, im Selbstverlag des Verfassers (Steinhölzliweg 3), 1922. XVI und 253 S. — Der aus dem reformatorisch gesinnten Humanistenkreis in Freiburg i. Ü. hervorgegangene Peter Cyro (Girod) war von 1525 bis 1561 Stadtschreiber von Bern und hat als solcher an der vor allem für Westeuropa so wichtig gewordenen Reformationspolitik seines Standes bedeutenden Anteil genommen. Darein gewährt das Buch einen instruktiven Einblick. Dazu bietet es eine erwünschte Erläuterung zu den in den Berner Reformationsakten abgedruckten Auszügen aus den Ratsmanualen, indem es ein lebendiges Bild von der Protokollführung Cyros entwirft und damit zum Verständnis mancher dunklen Stelle mithilft. Ferner enthalten auch die beigegebenen 48 Biographien der unter Cyro tätigen Ratschreiber, Unterschreiber und Kanzlisten — der bekannteste von ihnen ist der Cyros Nachfolger gewordene Niklaus Zurkinden — manches wertvolle Material zur Zeitgeschichte. — Über die Freiburger Zeit Cyros liefert wichtige Ergänzungen Albert Büchi in seinem Aufsatz: „Peter Girod [= Cyro] und der Ausbruch der Reformbewegung in Freiburg" (Zeitschrift für Schweiz. Kirchengesch., 18, 1924, S. 1—21. 305—323). Ernst Staehelin, Basel.

Gustav Bauch, Valentin Trozendorf und die Goldberger Schule. (Monumenta Germaniae paedagogica, Bd. 57). XX, 532 S. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1921. — Das Werk ist über seinen Titel hinausgewachsen. Während Trozendorf nur 1525—1527 und dann wieder 1531—1556 die Goldberger Schule

leitete, ist diese selbst von den Zeiten Hieronymus Gürtlers (seit 1504) bis zu ihrem Ende im 30jährigen Kriege eingehend behandelt und zwar nicht nur die Schulanstalt, sondern auch alle Lehrer, besonders die Rektoren, soweit sich der biographische Stoff beschaffen ließ. Indem B. hierbei sogar deren gesamte Laufbahn, auch die außerhalb Goldbergs zurückgelegte, berücksichtigt, gewinnt das Buch Informationswert selbst für Dinge, die vom Thema weit abliegen und sich in der Monographie nicht vermuten lassen. Z. B. veranlaßt das Vorleben des Rektors Pankraz Crüger den Autor, sich mit den Anfängen der Universität Helmstedt und später mit dem kirchlichen Parteileben in Lübeck zu beschäftigen. Ebenso bietet die Vergangenheit des Prorektors Laubanus Gelegenheit zur eingehenden Betrachtung der Görlitzer Schulverhältnisse. Bei der Goldberger Schulhistorie selbst werden die verschiedenen Seiten ausführlich erörtert, sowohl die wirtschaftliche als die pädagogische als auch die persönliche. Interessant sind die häufigen Reibungen zwischen Stadt- und Schulverwaltung, der Lehrer untereinander sowie der Lehrer mit den Geistlichen und Bürgern.

Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Adolf Schullerus, Luthers Sprache in Siebenbürgen. Forschungen zur siebenbürgischen Geistes- und Sprachgeschichte im Zeitalter der Reformation. Erste Hälfte. Hermannstadt, Kommissionsverlag W. Krafft. 1923. 296 S. — Der Titel des Buches läßt zunächst einen anderen Inhalt erwarten, besonders für den vorliegenden ersten Teil, der zwei Untersuchungen enthält, die auf den ersten Blick nur lose mit „Luthers Sprache“ zusammenzuhängen scheinen, über das Mediascher Predigtbuch und die Augustana in Siebenbürgen. — Das Mediascher Predigtbuch, in einer Handschrift der dortigen Gymnasialbibliothek aufbewahrt, umfaßt Predigten in deutscher und lateinischer Sprache nach der evangelischen und vereinzelt auch nach der epistolischen Perikopenreihe des Kirchenjahres und dazwischen eingestreut Predigtentwürfe. Der Verf. unterzieht die Niederschrift einer gründlichen Durchsicht nach der homiletischen, gedanklichen, sprachlichen und geistesgeschichtlichen Seite hin. Das Ergebnis: Ein angehender Geistlicher, vermutlich aus der Kathedralschule in Weißenburg, habe nach bewährten Vorbildern — Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Chrysostomus, Eck u. a. — um 1536 zur Vorbereitung auf seinen zukünftigen Beruf Predigtstoffe zusammengetragen und dabei Bibelstellen zwecks Vorlesens im Gottesdienst ins Deutsche übersetzt. Trotz der schärfsten Ablehnung Luthers und entschiedener Betonung des katholischen Standpunktes — mit Vorliebe geht er auf den Marienkult und die Lehre von der unfehlbaren Kirche ein — ist er von Luthers Neuem Testament stark abhängig, was der Verf. an einer Reihe von Übereinstimmungen nachweist. Das Predigtbuch vermittelt uns zugleich einen Eindruck von der geistigen Verfassung des katholischen Klerus in der Zeit unmittelbar vor dem Einzug des Luthertums ins Land. In diesem Zusammenhang bringt der Verf. beachtenswerte Nachrichten über die theologische Ausbildung der siebenbürgischen Geistlichkeit. — In der Untersuchung über „Die Augustana in Siebenbürgen“ stellt der Verf. die Kämpfe der lutherischen Richtung mit dem Stankarismus, Kalvinismus und Antitrinitarismus von den Anfängen bis zur sächsischen Synode von 1572, auf der durch die formula pii consensus eine deutliche Abgrenzung des Luthertums gegenüber den anderen reformatorischen Strömungen im Großfürstentum erfolgte, dar. Am ausführlichsten verweilt er bei den dogmatischen Auseinandersetzungen zwischen den in Betracht kommenden Kreisen: die Gegenschriften des Davidis und Helth gegen Stancarus, die Disputation des reformierten Calmancehi in Klausenburg am 25. April 1556, der Consensus über die Sakramente, zustandegekommen auf der Klausenburger Synode von 1557, die antikalvinistische brevis confessio des Matthias Hebler 1561, der dogmatische Streit zwischen den Klausenburgern (reformiert) und Hermannstädtern (lutherisch) auf der Synode zu Straßburg a. M. 1564, die Disputation in Weißenburg mit den Antitrinitariern vom 3. März 1568. — Durch die Untersuchung des Verf. rückt die Wirksamkeit der rätselhaften Gestalt des Franz Davidis, der vom Luthertum über den Kalvinismus zum Anti-

trinitarismus, und jedesmal als lauter Rufer im Streit, übergegangen war, in eine neue Beleuchtung, ohne daß er allerdings ein abschließendes Urteil über seinen Charakter fällt. Klar arbeitet der Verf. die sich vollziehende Scheidung zwischen der deutsch-lutherischen (sächsischen) und magyarisch-reformierten Kirche in Siebenbürgen heraus. — Alles in allem: zwei sehr dankenswerte Beiträge zur siebenbürgischen Reformationsgeschichte, die viel neues Tatsachenmaterial bringen. Wir sehen der Fortsetzung der Veröffentlichung mit Spannung entgegen.

„Reformacya w Polsce", Vierteljahrsschrift, hrsg. von Stanislaus Kot, Warschau, Nr. 9/10 (1924, S. 160). Inhalt: Heinrich Barycz, Marcin Krowicki. Krowicki, als einer der ersten unter den katholischen Geistlichen in Polen in den Ehestand getreten, ging später vom Kalvinismus zum Antitrinitarismus über. B., ein Schüler von Kot, stellt seinen Lebenslauf auf Grund des um einige Archivalien ergänzten, bereits veröffentlichten Stoffes anschaulich dar. — Ludwig Chmaj: De Spinoza a bracia polscy (Spinoza und die polnischen Brüder). Ch. sucht zu zeigen, daß Spinoza unter dem Einfluß der polnischen Antitrinitarier („Brüder") von einer philosophischen christentumsfreundlichen Religion zur verstandesmäßigen Philosophie übergegangen sei. Er möchte durch diese Feststellung eine Lücke in der Spinoza-Forschung ausfüllen. Die an sich beachtenswerte Vergleichung der beiderseitigen Standpunkte läßt aber mehr die Unterschiede als die Gemeinsamkeiten zwischen beiden erkennen. — Josef Feldmann, Sprawa dysydencka za Augusta II. (Die Dissidentenfrage unter August II.). Der Verf. schildert an der Hand eines umfassenden Tatsachenmaterials die gegen die Protestanten als Folge ihrer Schwedenfreundschaft unter August II. beobachtete Religionspolitik der Unduldsamkeit. Die zur Abwehr von evangelischer Seite bei den protestantischen Höfen angesuchte Fürsprache hat insofern den Untergang Polens vorbereitet, als Preußen und Rußland in innerpolnische Angelegenheiten einzugreifen begannen. F. unterstreicht es, daß Preußen das im Anfang in der Dissidentenfrage unbeteiligte Rußland mitgerissen habe. Als folgenschweren Fehler der katholischen Intoleranz in Polen bezeichnet er die verständnislose Ablehnung der Ansiedlung evangelischer Kolonisten. — Um den Kalvinismus hat sich in Polen Stanislaus Sarnicki als Senior und Geschichtsschreiber besonders bemüht; später hat er sich vom geistlichen Amt zurückgezogen und ein Hofamt übernommen. Man hat vermutet, es handle sich um zwei verschiedene Personen desselben Namens. Stanislaus Bodniak widerlegt überzeugend diese Annahme und zeigt, daß Sarnicki auch als Wojski dem Kalvinismus treu geblieben sei. Kazimir Sochaniewicz behandelt die Familiengeschichte und den Stammsitz der Sarnickis. — Michael Rawita Witanowski berichtet über das Schicksal des Protestantismus in Secemin, Wladimir Budka über die evangelische Gemeinde in Gorlice, beide Ortschaften Stützpunkte der polnischen Reformation. — Von bisher unbekannten evangelisch-polnischen Druckschriften geben Nachricht: Johann Szeruda (aus dem Teschner Kreis), Kasimir Piekarski und Sigismund Mocarski (aus der städtischen Bibliothek in Thorn).

Karl Völker, Wien.

Beati Petri Canisii S. J. epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto Braunsberger S. J. vol. VII. 1572—1581. LXXXVIII und 905 S. 1922; — vol. VIII. 1581—1597. LXXI und 989 S. 1923. Freiburg i. B., Herder. — Mit beiden vorliegenden Bänden ist die große Veröffentlichung der Canisiusbriefe bis zum Tode dieses Jesuiten geführt. Es steht nur noch ein Ergänzungsband aus, der die während der fortschreitenden Publikation gesammelten Nachträge und eine vollständige Bibliographie der Canisiusliteratur enthalten soll. Das Programm, den ganzen Stoff außer diesen noch zu erwartenden Zusätzen in den geplanten acht Bänden zu erledigen, ließ sich nur durchführen, indem Br. zwar nach wie vor die Briefe von und an Canisius vollständig und wörtlich mitteilte, das Erläuterungsmaterial jedoch vielfach nicht mehr als besondere Aktenstücke ganz oder auszugsweise brachte, sondern in den Kommentaren zu den

einzelnen Canisiusbriefen verarbeitete. Abgesehen von solchen Kürzungen, die es ermöglichten, in den beiden neuen Bänden die letzten 25 Lebensjahre des Canisius zu behandeln, ist die Gesamtanlage der Edition unverändert geblieben. Jedem der beiden Bände geht eine Einleitung voraus, in welcher der wichtigste Inhalt der veröffentlichten Briefe zusammengestellt ist. An dieselbe reihen sich chronologische Tabellen über Canisius' Leben und Wirken mit besonderen Verweisen auf die betreffenden Belegstellen in Braunsbergers Briefpublikation. Hierbei ist das Erscheinen der einzelnen Canisiusschriften durch Kursivdruck gekennzeichnet; man gewinnt also rasch einen chronologischen Überblick über seine ganze literarische Tätigkeit. Nicht minder wertvoll für das Verständnis der Briefe sind die z. T. recht ausführlichen Kommentare, die den einzelnen Briefen beigefügt sind und u. a. auch bisweilen auszugsweise anderweitige Jesuitenkorrespondenzen enthalten. Was sich nicht ungezwungen in diesen Kommentaren zu den Canisiusbriefen unterbringen ließ oder für eine bloße Erläuterung zu umfangreich war, ist endlich in den Monumenta Canisiana vereinigt. Sie sind in erster Linie ein Wegweiser durch Canisius' schriftstellerische Tätigkeit und ihre Überlieferung und enthalten teils Proben oder sachliche Beschreibungen teils eine Fülle bibliographischer Notizen. Vor allem gewähren sie einen Einblick in Canisius' eifrige Predigerarbeit und in deren literarischen Niederschlag, zeigen uns auch die Verbreitung und wiederholte Drucklegung seiner Hauptschriften, namentlich der Katechismen.

Man hat sich gewöhnt, die in den beiden Bänden behandelten Jahre als Canisius' Lebensabend und seine frühere große Rolle als ausgespielt zu betrachten, seit er sich vom oberdeutschen Provinzialat zurückgezogen hatte. Aber die beiden Briefbände zeigen durch ihre Reichhaltigkeit doch eine überraschend große und vielseitige Wirksamkeit des Jesuiten, trotz der Abgabe seiner Amtspflichten. Allerdings scheint Canisius mit dem Nachfolger im Provinzialat, Paulus Hoffäus, nicht durchweg gut gestanden zu haben. Als der Jesuitengeneral Canisius die Möglichkeit erleichtern wollte, die Arbeit an der Widerlegung der Magdeburger Zenturien fortzusetzen, sperrte sich Hoffäus in einem für Canisius biographisch interessanten Gutachten, das weder eine hohe wissenschaftlich-theologische Wertschätzung verrät, noch die Unzufriedenheit des Briefschreibers mit manchen Charaktereigenschaften des Canisius verbirgt (Bd. VII, Nr. 1225). Letztere scheinen auch anderweit mißfallen zu haben, wie ja überhaupt damals in der Gesellschaft Jesu keine volle Einigkeit herrschte. Aber Canisius besaß ein viel zu großes Ansehen, viel zu reiche Erfahrungen und einen viel zu starken Schaffensgeist, um in den literarischen, kirchlichen und politischen Streitfragen müßig zu stehen und nicht fortgesetzt sich teils freiwillig zu äußern, teils von allen Seiten befragt zu werden. An der Spitze steht unzweifelhaft das große Gutachten über die religiöse Gesamtlage und die aus ihr entspringenden Aufgaben des Jesuitenordens, das Canisius auf Grund eines durch Hoffäus ihm übermittelten Befehls von Aquaviva einsandte, und das zwar schon öfters benutzt worden ist, aber jetzt zum ersten Male vollständig abgedruckt wird (Bd. VIII, Nr. 2168). Aber auch andere Würdenträger außerhalb des Ordens sahen Canisius als Sachverständigen an; so mußte derselbe Morone auf den Reichstag von 1576 begleiten, und wenn er 1582 auch nicht abermals auf dem Reichstag erscheinen konnte, blieb er doch mit dem damaligen Nuntius am Kaiserhofe, Bonomi, in reger Verbindung, allerdings zumeist über Schweizer Angelegenheiten. Eine große Rolle spielte er auch bei den Beratungen über die deutsche Gegenreformation zu Beginn des Pontifikats Gregors XIII. Damals forderte ihn der Generalvikar Polanco zu Ratschlägen auf. Überhaupt hat Canisius, wie die vorliegende Publikation fast auf jeder Seite zeigt, an der Durchführung der Tridentiner Beschlüsse einen regen Anteil. Vor allem erhalten wir nach zwei Richtungen wertvolle Aufschlüsse. Indem Canisius fortgesetzt das Erscheinen der gegnerischen Streitschriften verfolgt und zu ihrer Widerlegung teils anspornt, teils selbst beiträgt, bereichert sein Briefwechsel wesentlich unsere literaturgeschichtlichen Kenntnisse. Zweitens beschäftigte sich Canisius dauernd mit den großen persönlichen und sachlichen Schwierigkeiten seiner gegenreformatorischen Bestre-

bungen, wobei er allerdings wohl öfter zu schwarz sah und zu wenig sich in die Lage der verschiedenen, ihm zu gleichgiltig oder gegenreformationsfeindlich erscheinenden Menschen versetzte. So erhalten wir mannigfache Einblicke in die allgemeinen kirchlichen Zustände. Daß außerdem bei Canisius' weitverzweigtem Einflusse innerhalb der Gesellschaft der Briefwechsel eine biographische Fundgrube für die Ordensgeschichte bildet, versteht sich von selbst. Innerhalb der in den beiden Bänden behandelten Zeit macht sich freilich eine gewisse Verschiebung durch die fortgeschrittenen Alterserscheinungen bemerkbar. Erkaltete auch nicht in Canisius' letzten Jahren das menschliche, religiöse und kirchenpolitische Interesse, so bedeutete doch seine Übersiedlung nach Freiburg (1580), wo er zwar die Seele des Kollegiums war, aber keine amtliche Stellung bekleidete, einen starken Einschnitt. Wohl vertieften sich durch sein dortiges Wirken die Beziehungen zu einzelnen gleichgesinnten Männern, z. B. zu Bonomi, der vor seiner deutschen Gesandtentätigkeit Nuntius in der Schweiz war und dort wesentlich mit die katholische Kirche organisierte, oder zu Borromeo. Im ganzen aber brachten es die Jahre und die immer zurückgezogenere Lebensweise mit sich, daß Canisius wohl die alten Verbindungen fortsetzte, aber wenig neue anknüpfte und so zwar sein großes allgemeines Ansehen sich erhielt, aber sich praktisch nicht mehr im früheren Umfange geltend machte.

Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France de 1624 à 1634. Par Aug. Leman (= Mémoires et travaux publiés par des professeurs des facultés catholiques de Lille fasc. XV). IV und 219 S. Lille, René Giard. — Die vorliegende Veröffentlichung ist nach dem Muster des großen Unternehmens der französischen Regierung, der Herausgabe der französischen Gesandteninstruktionen seit dem Westfälischen Frieden, eingerichtet. Sie umfaßt also nicht alle päpstlichen Instruktionen des behandelten Jahrzehnts, sondern nur die allgemeinen Anweisungen, die der Nuntius bei seinem Amtsantritt mitbekam, nicht die fortlaufenden Befehle während seiner Mission. Indem solche allgemeinen Anweisungen bezweckten, den Nuntius über die ganzen persönlichen und sachlichen Verhältnisse seines neuen Wirkungskreises aufzuklären, bilden sie das Seitenstück zu den Schlußberichten der heimkehrenden Gesandten und füllen so eine empfindliche Lücke aus, unter welcher der auf den laufenden diplomatischen Briefwechsel angewiesene Forscher leidet, d. h. sie vermitteln letzterem die Kenntnisse, die in den regelmäßigen Korrespondenzen vom Briefschreiber und Empfänger vorausgesetzt werden, aber dem heutigen Gelehrten sonst nur schwer zugänglich sind. Anderseits hat sich freilich bei der Kritik der venetianischen Schlußrelationen gezeigt, wie notwendig letztere der Ergänzung durch den Stoff des fortlaufenden Depeschenverkehrs bedürfen, weil häufig von einer gewissen Entfernung aus als nebensächliches oder gar störendes Beiwerk erscheint, was die Auftraggeber und Gesandten in ihren Alltagssorgen vorzugsweise beschäftigt. Eben darum ist es vielleicht bedauerlich, daß L. die Instruktionen für die außerordentlichen Kardinallegaten, die sich infolge der Spezialaufgaben der letzteren stärker dem fortlaufenden diplomatischen Verkehr anpassen, ausgelassen hat.

Der Inhalt betrifft teils die großen politischen Zeitfragen, teils die allgemeinen Kirchenzustände. Letztere reizen zu lehrreichen Vergleichen der deutschen und französischen Verhältnisse und zu Schlußfolgerungen daraus. Wir begegnen in beiden Ländern den gleichen Klagen über die Unbildung und sittliche Verwahrlosung der Geistlichkeit in allen ihren Schichten, über das Protektions- und Kliquenwesen bei der Stellenvergebung, besonders bei den einträglichen Pfründen, über den Mißbrauch, die unbequemen Berufsaufgaben ungeeigneten, schlecht bezahlten Vikaren zu überlassen, über die mangelhafte Erfüllung der Residenzpflicht, über die Gegensätze zwischen Welt- und Klostergeistlichkeit und zwischen den verschiedenen Orden, über den ungenügenden Vollzug der Tridentiner Beschlüsse. Aber es fällt auf, daß diese Klagen in Deutschland zur Zeit Richelieus nicht mehr so häufig und lebendig sind, also die Übelstände in Deutschland anscheinend erheblich früher, wenn nicht völlig überwunden, doch erfolgreicher bekämpft wurden.

Man gewinnt den Eindruck: die Notwendigkeit, in Deutschland gegen den vordringenden Protestantismus um das ganze Dasein der katholischen Kirche zu ringen, und die Tatsache, daß in Deutschland verschiedene katholische Fürsten den Brennpunkt ihrer gesamten Organisations- und Verwaltungsarbeit in den Gegenreformationen erblickten, hat die Überwindung der im Wege stehenden innerkatholischen Hindernisse erleichtert und beschleunigt, während in Frankreich weder die Hugenottenkriege mit ihrem stark politischen Einschlag noch die Regierung Heinrichs IV. mit ihrer inneren religiösen Gleichgiltigkeit die Beseitigung der katholischen kirchlichen Mißstände begünstigten. Gestützt wurden dieselben außerdem durch manche in Deutschland nicht vorhandene Ursachen. Das Parlament von Paris erklärte die Tridentiner Beschlüsse für unvereinbar mit den französischen Gesetzen und bereitete auch sachlich der Durchführung der Konzilsdekrete fortgesetzte Schwierigkeiten. Und diese Opposition, der sich auch andere Parlamente anschlossen, fand willkommene Bundesgenossen in der Geistlichkeit selbst. Diese war abweichend von Deutschland stark nationalistisch und widerstrebte auswärtigen Einflüssen, sogar auf dogmatischem und erst recht auf kirchenrechtlichem Gebiete. Während in Deutschland die Jesuiten und andere Vorkämpfer der Gegenreformation hauptsächlich nur den passiven Widerstand und die Lauheit der unreligiös gesinnten kirchlichen Obrigkeiten zu überwinden hatten, gesellten sich dazu in Frankreich Prinzipienstreitigkeiten zwischen Kurialismus und Gallikanismus. Dadurch nahmen die auch in Deutschland auftauchenden Zwiste über das Stellenbesetzungsrecht, über die Befreiung der Mönchsorden von der bischöflichen Gewalt, über die Befugnisse der Kurie, unbeeinträchtigt durch die einheimischen Diözesanhirten die Klöster zu reformieren, einen weit größeren, nachhaltiger wirkenden Umfang an.

Die ungünstige Quellenüberlieferung, vor allem das bisherige Fehlen aller Entwürfe zu den päpstlichen Generalinstruktionen, gestattet leider kein abschließendes Urteil über ihre Entstehung. L. nimmt an, daß sie großenteils auf den eigenen Erfahrungen des unter seinem Oheim Urban VIII. maßgebenden Kardinalstaatssekretärs Francesco Barberini beruhen, der 1625 selbst als Legat in Frankreich geweilt und dort natürlich seine persönlichen und sachlichen Beobachtungen gemacht hatte. Die Frage ist aber, ob dieselben beim Spezialcharakter seiner Gesandtschaft und bei ihrer kurzen Dauer zu so ausgedehnten und eingehenden Informationen ausreichten, wie sie in den Generalinstruktionen enthalten sind. Vielleicht haben ähnlich wie am Kaiserhofe Rudolfs II. die Nuntien die Ergebnisse ihrer gesammelten Erfahrungen für die Kurie und die Amtsnachfolger zusammengestellt. Hierüber könnten möglicherweise weitere Archivforschungen Aufschluß geben. Sehr dankenswert sind Lemans sorgfältige, nicht selten auf ungedrucktem Material fußende Erläuterungen.

Auguste Leman, Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635 (Mémoires et travaux publiés par des professeurs des facultés catholiques de Lille, fasc. XVI.) XXI und 623 S. Lille, René Giard, 1920. — Das Material, auf das L. seine große Monographie aufbaut und das aus den verschiedensten italienischen, französischen und spanischen Archiven stammt, darf man wohl in der Hauptsache als abschließend bezeichnen. Denn wenn L. auch während des Weltkriegs nicht nach München und Wien gehen konnte, so fand er doch in Simancas die Berichte der in Deutschland beglaubigten Gesandten Philipps IV., die besonders bei den engen Beziehungen zwischen den spanischen und deutschen Habsburgern über die An- und Absichten des Kaiserhofes gut auf dem Laufenden waren, und in der vatikanischen Bibliothek außer dem Briefwechsel der deutschen Nuntien die reiche Korrespondenz des Kardinalstaatssekretärs Barberini mit Maximilian von Bayern, so daß zumal angesichts der reichen schon vorhandenen Literatur über die damalige Wiener und Münchener Politik die unbenutzt gebliebenen Akten kaum ein wesentlich anderes Bild ergeben hätten.

Urban VIII. gilt in den bisherigen Darstellungen als einer der unglücklichsten Päpste. Das Urteil geht im wesentlichen auf Ranke zurück, dessen Hauptgrund-

lage die venetianischen Relationen waren. Venedig stand damals in scharfem Gegensatze zur Kurie, der sich naturgemäß im diplomatischen Verkehr äußerte und auf die Gesandtschaftsberichte abfärbte. Dazu sahen die Venetianer die päpstliche Politik mit italienischem Auge, d. h. sie kümmmerten sich weniger um die deutschen Dinge und die großen internationalen Fragen als um die Auswirkung der letzteren auf die Verhältnisse der Apenninenhalbinsel. Wer aber solche Gesichtswinkel wählte, betonte vor allem zwei Tatsachen: erstens, daß Urban VIII. im Gegensatz zu seinem Vorgänger und Nachfolger als Kandidat der französischen Partei erhoben worden war, und zweitens, daß er vor allem das spanische Übergewicht über Italien bekämpfte. Gregorovius unterstrich noch diesen Eindruck der venetianischen Schlußrelationen. Wohl stützte er sich in seiner kleinen Schrift über Urban VIII. teilweise auf Korrespondenzen aus der päpstlichen Familie, daneben aber vor allem auf die Berichte der bayerischen Agenten in Rom, denen Urban VIII. zu wenig auf die Bedürfnisse der deutschen Katholiken einging, und auf publizistisches Material teils aus erster Hand, teils in Lebensbeschreibungen Urbans VIII. verarbeitet. Die späteren Forscher haben Ranke und Gregorovius nur in Einzelheiten widersprochen, z. B. Urbans VIII. Mißvergnügen über den Tod Gustav Adolfs und seine Freude an der Schlacht bei Breitenfeld geleugnet. Einen gründlichen Wandel des landläufigen Bildes sucht erst Leman anzubahnen. Seine These ist, daß Urban VIII. den allgemeinen Frieden der katholischen Christenheit mit größter Hartnäckigkeit und Folgerichtigkeit anstrebte, um die vereinigten Kräfte der bisher gegeneinander gerichteten Rivalen den Türken und Protestanten entgegenzustellen. So bekämpfte er ebenso sehr die Bemühungen der kaiserlichen Staatsmänner um einen Sonderfrieden mit Kursachsen und dessen Gesinnungsgenossen wie das fortwährende Liebäugeln des französischen Hofes mit den protestantischen Gegnern der Habsburger. Aus diesen Gründen hätte er sich auch den Spaniern versagt, welche die Franzosen aus Pincerol und Lothringen wieder entfernen und sonst mit ihnen nicht verhandeln wollten; denn hätte er den Spaniern nachgegeben, so hätte er seine Rolle als friedlicher Makler nicht mehr spielen können. Urban VIII. und sein Neffe haben an diesen Grundlinien festgehalten, obgleich sie über die schließliche Erfolglosigkeit ihrer Politik sich keinen Illusionen hingaben. Wenn L. dabei auch psychologisch Urban VIII. mit einem gewissen Erfolge das Ansehen eines unparteiischen Vermittlers zwischen den wetteifernden Großmächten verschafft, so wird man freilich das praktische Ergebnis der kurialen Politik anders bewerten. Während der päpstliche Stuhl die Beziehungen Richelieus zu den Protestanten tatsächlich kaum stark beeinflußt hat, so hat er durch die intransigenten Wiener Gegner eines Verständigungsfriedens und namentlich durch mangelnde finanzielle Beihilfe an Kaiser und Liga in Wirklichkeit den Habsburgern ebenso sehr geschadet, wie Richelieu in die Hände gearbeitet. Das ist gewiß nicht das bewußte Ziel, wohl aber der praktische Erfolg der Politik Urbans VIII. gewesen. Zweitens wird man angesichts der vielen gleichzeitigen Zeugnisse, die L. noch mehr bereichert hat und zwar auch aus der Feder und dem Munde von Leuten, die an sich durchaus kein papstfeindliches Interesse hatten, an den persönlichen französischen Sympathien des Hauses Barberini nicht zweifeln. Man wird Leman zugeben, daß sie Urbans VIII. Verhalten nicht so beeinflußt haben, wie man das früher annahm; sein Streben, trotzdem allen streitenden Parteien innerhalb des katholischen Lagers gerecht zu werden, ist vielleicht menschlich noch höher anzuschlagen; aber man kann die Existenz solcher Gefühle m. E. beim Gesamturteil über die damalige päpstliche Politik nicht ausschalten.

Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Neueste Zeit

Die oben S. 105f. gedruckte Pascalmiszelle Karl Bornhausens läßt uns das bisherige Fehlen einer Anzeige seines letzten Buches über Pascal (Basel, Friedr. Reinhardt, 1920. XI, 286 S.) in der ZKG. empfinden, um so mehr, als seine ältere Studie über Die Ethik Pascals (1907) hier s. Z. (Bd. 29, 1908,

S. 107f.) ihrer Bedeutung entsprechend gewürdigt worden war. Innerhalb des in dieser Studie herausgearbeiteten biographisch-chronologischen Rahmens hat B. uns nun in seiner größeren, mit reichen Textdarbietungen in deutscher Übertragung durchsetzten Arbeit eine für weitere Kreise bestimmte erste deutsche historisch-kritische Biographie P.s, wesentlich in der Form eines fortlaufenden Kommentars zu den kleineren Schriften P.s, gegeben, wobei er naturgemäß vor allem den religiösen Geist P.s zur Anschauung kommen lassen und auch systematisch-typologisch einordnen will, ohne aber darüber P.s Leistungen als wissenschaftlichen Denkers, Physikers, Mathematikers, seine Stellung in der Gelehrtenwelt, unbeachtet zu lassen. Würde doch in der Tat das Bild P.s falsch, wenn man neben aller Betonung des irrationalen Moments im Religiösen, des Intuitiven, aber auch der Autoritätsidee, bei ihm das Rationale, mit dem aufklärerischen „mos geometricus" Verwandte vergessen wollte (vgl. besonders S. 90 bis 140 über P.s „De l'esprit géométrique"); P. war eben Schüler oder Geistesverwandter einerseits von Jansens „Augustinus" und Arnauld, anderseits von Descartes, wie B. durchgehends, z. T. in eingehenderem Vergleich zeigt, konnte aber beides vereinen, weil ihm auf verschiedenen Geistesgebieten verschiedene Methoden als berechtigt galten, so daß er auch die voraufklärerische Scheidung von ratio und revelatio hat festhalten können. B.s Buch ist in seiner Kriegsgefangenschaft niedergeschrieben. Daraus erklärt sich, daß er trotz aller Tiefengrabung z. B. auf die Pensées, die größere Vorarbeiten hinsichtlich ihrer chronologischen Ordnung beanspruchen, fast ganz verzichtet. Aus der reichen französischen Literatur benutzt B. vor allem Strowskis „P. et son temps" (3 Bde., 3. Aufl., 1909—13), während Bremonds „L'école de Port-Royal" (Bd. 4 seiner Histoire lit. du sentiment rel. en France) damals noch nicht vorlag (vgl. darüber das Referat von Ernst Robert Curtius, Port Royal und Pascal. Hochland 22, 5, 1925, S. 497—515, wo S. 509ff. auch das bei B. so lichtvoll analysierte Bekehrungsdokument v. J. 1654 besprochen wird). Aus der neueren deutschen katholischen P.literatur setzt sich B. an mehreren Stellen mit M. Laros, Das Glaubensproblem bei P. (Düsseldorf, L. Schwann, 1918. 192 S.) auseinander, bei dem die Frage nach P.s Intuitionsbegriff und dessen Funktion in der Glaubensbegründung im Mittelpunkt steht und das Irrationale in P.s Glaube zugunsten einer „rationalen Intuition" doch wohl zu sehr verkürzt wird (vgl. dazu die Diskussion von Karl Adam, P.s Intuition und der theologische Glaube. Hochland 19, 1921, S. 168—175; A. Stonner, P.s „intuitive" Glaubensbegründung. Hist. Pol. Bll. 165, 1920, S. 286—298; K. Bornhausen ThLz. 1919, S. 251f. Vgl. auch T. Bohlin, Die religiöse Bedeutung des „Herzens" bei P., Ztschr. f. Syst. Th. 2, 2, 1924, S. 224—234). Ein anderer interessanter P.streit innerhalb des deutschen Katholizismus ging um die Frage seiner ethischen Einstellung, wobei Herm. Bahr (Hochland 17, 1920, S. 276—290; 18, 1921, S. 89—91) ihn wegen seiner Lettres provinciales und der dortigen Kritik in das lebensfeindliche „Katakombenchristentum" einbezieht, während Laros (ebenda 18, 1920, S. 315—334: Barock- oder Katakombenchristentum") ihn schärfer von den Asketen von Port-Royal zu scheiden unternimmt und dabei auch die Frage nach der Einheitlichkeit der L. prov. und P.s Anteil daran (vgl. Strowski, III, S. 102ff.) beachtet wissen will. Zscharnack.

G. Hillner, J. G. Hamann und das Christentum. I. Hamann und die Behrens; II. Hamann und Kant. (= Aus baltischer Geistesarbeit, Neue Folge, Heft 1 und 2.) Riga, Jonck & Poliewsky, 1924. 40 u. 96 S. — Die beiden Hefte enthalten mehr, als die Titel vermuten lassen. Der Schwerpunkt des ersten liegt eigentlich nicht in den Beziehungen Hamanns zu den Geschwistern Karl, Joh. Christoph und Katarina Berens in Riga, als in seiner Bekehrung in London, und das zweite legt nicht nur den Gegensatz zwischen Hamann und Kant, sondern seine Auseinandersetzung mit seiner ganzen geistigen Umwelt bis zu dem Wendepunkt dar, der zuletzt in seinem Leben durch F. H. Jacobi und die Fürstin

Gallitzin eintrat. Hamann selbst kommt etwas zu reichlich zu Wort. Zur Würdigung vgl. auch ThLz. 1925, S. 61 f. O. Clemen, Zwickau.

Adolf Dörrfuß, Die Religion Friedrich Schillers. Ein Baustein zum Wiederaufbau der deutschen Seele. 108 S. Stuttgart, Cotta, 1922 (Veröffentlichungen des Schwäbischen Schillervereins, Bd. 10). — Vor der uns immer mehr überschwemmenden Mystik und ihrer moralinfreien Schwärmerei sichert das Verständnis für die religiöse Eigenart der deutschen Klassik, wie es uns in dieser Arbeit D.s entgegentritt. D. stellt sich ganz unter den überragenden Eindruck von Schillers ethisch-religiöser Weltanschauung. Nach einem geschickten Aufriß über Kultur, Kunst und Religion bei Sch. nimmt er den chronologischen Faden auf, um die Religion des jugendlichen und die des reifen Sch. zu schildern und durch die Darstellung von Sch.s Religion in ihren geschichtlichen Zusammenhängen zu überbauen. Ein Abschnitt über Sch.s Religion und die Gegenwart schließt das Buch ab. Man darf diese Schrift als die beste über diesen Gegenstand empfehlen. Aber warum ist der Verfasser nicht dankbar genug, die paar Leute, die sich seit 20 Jahren um Sch. als Propheten deutscher Innerlichkeit bemühen, zu nennen? Wir täuschen uns sehr, wenn wir meinten, Sch. gehöre leicht die Führung in der deutschen Seele zum Wiederaufstieg. Vielmehr gehörte energischer Zusammenschluß der kleinen aktiven Schillergemeinde dazu, wenn deutscher Laienfrömmigkeit idealistischer Art Raum im deutschen Leben geschafft werden soll.

Zur Bedeutung der Romantik erscheint immer reichlichere philosophische Literatur, deren historischer Ertrag zumeist gering ist. Die beste Arbeit, eben weil sorgfältig geschichtswissenschaftlich unterbaut, ist die R. Ungers über Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik (Frankfurt a. M., Diesterweg, 1922. 188 S.). Der Verfasser nimmt den Begriff Diltheys vom „Lebensgefühl" (S. 88 f.) zum systematischen Ausgang einer historischen Überlegung, welche Bedeutung das Lebens- und Todesgefühl im 18. und 19. Jahrhundert gehabt hat, und in welcher Weise es ein neues Religionsgefühl darstellt. Damit gewinnt die Untersuchung auch systematisch-theologisches Gewicht, auf das ich seinerzeit ohne Erfolg hinwies (vgl. „Das Lebensgefühl der Religion", ZThK., NF., 3. Jahrg. 1922, S. 49 ff.), aber an dieser Stelle nicht eingehen darf. Vielmehr fesselt den Kirchen- und Religionshistoriker an Ungers Untersuchung der zwingende Nachweis, wie die profane Problematik, daß der Tod eine intensivste Lebensform sei und die Nacht und Dämmerung zum Schöpfungsmoment gestalte, bei Herder, Novalis, Schleiermacher und Kleist einen zusammenhängenden ideengeschichtlichen Komplex bilde. Zum Teil lassen Ansätze noch vor Lessing bei Leibniz sich feststellen. Dabei wäre auch auf Pascal zurückzugehen (S. 172, Anm. 40). Die Einsichten in das Frömmigkeitsgefühl der deutschen Klassik und Romantik werden von Unger wegweisend erhellt. Die ideengeschichtlich arbeitende evangelische Theologie hat allen Grund, die langjährige Führerarbeit Ungers auf diesem Gebiet zu begrüßen und ihr zu folgen.

Die Werke der Karoline v. Günderode sind in mehreren Gesamtausgaben neuerdings erschienen, deren eine, hrsg. von Elisabeth Salomon (München, Drei Masken-Verlag, 1923, 492 S.) mir vorliegt. In ihrer Dichtung müßte das Todesproblem der Romantik besondere Stätte haben, da sie an der Liebe zu dem Theologen und Heidelberger Althistoriker Creuzer zugrunde ging. Zuweilen klingen auch diese Töne von Nacht und Tod auf; aber die Antike ist in Form und Inhalt bei ihr doch stärker. Ideengeschichtlich wichtig ist der Eindruck, daß diese herbe Frauenseele nicht dazu reifte, das ihr entscheidende Tiefste frei dichten zu können. Der selbst gewählte Tod war ihre stumme Vollendung, die hinter dem von Unger (s. vorige Anzeige) besonders tief und allgemeingültig geklärten Todesschicksal Kleists erheblich zurücksteht. K. Bornhausen, Breslau.

Für Schleiermachers Auseinandersetzung mit Jacobis Briefen über die Lehre des Spinoza liegt seine „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems" seit längerem gedruckt vor (in Werke. 3. Abt., Bd. IV, 1); nicht so der wohl gleichzeitig niedergeschriebene Aufsatz „Spinozismus", den Dilthey zwar benutzt, aber nicht publiziert hat, obwohl er ihm wie dem anderen Aufsatz geniale Berichtigung der Jacobischen Darstellung Spinozas nur auf Grund der von Jacobi selbst zusammengefaßten 44 Sätze ohne Hinzuziehung eines anderen Hilfsmittels nachrühmt. Hermann Mulert hat recht daran getan, uns dieses wichtige Dokument im „Chronicon Spinozanum" (Haag, Bd. III, 1923, S. 295—316: „Schl. über Spinoza und Jacobi") mit kurzen Einführungsworten, zunächst wenigstens zur Hälfte, mitzuteilen. Seine eigenen Worte gelten insbesondere der Frage, ob bzw. inwieweit Schl. selber „Spinozist" sei, wobei er vor allem die vorhandene Verwandtschaft des Lebensgefühls beider (Resignation, amor fati) betont. Für Schl.s Verhältnis zu Jacobi erinnert er an die wenig bekannte, ja auch erst kürzlich bekannt gewordene Tatsache, daß Schl. seine „Glaubenslehre" nach eigener Mitteilung an Niebuhr eigentlich Jacobi (der aber vor Beendigung des Werkes gestorben war) hatte widmen wollen (Hnr. Meisner, Schl. als Mensch. Gotha, Fr. A. Perthes, Bd. II, 1923, S. 297). Mulert schließt mit der Frage: „Ob die Glaubenslehre auch dann so oft als spinozistisch hingestellt worden wäre, wenn sie diese Widmung an Jacobi getragen hätte?" Zscharnack.

Fr. Gundolfs Abhandlung über Schleiermachers Romantik (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. II, Heft 3, S. 418—509) geht über Diltheys Erkenntnisse nicht hinaus; dagegen wirkt er durch die Kunst, mit der G. herbe Kritik zu verbergen weiß, doch ungerecht (z. B. an dem Platonübersetzer Schleiermacher, S. 504ff.). Und wenn es S. 462 heißt: „Sch. verweilte bei der Kunst mit dem salbungsvollen Nachdruck, der ihm eignet, so oft er von Dingen spricht, die er mehr als Mysterien von ferne verehrt als aus eigener Erschütterung kennt", so stammt dieser den Theologen sehr tief treffende Vorwurf nicht aus der Romantik, sondern aus der ästhetischen Blasiertheit des Jahres 1924. Man kann m. E. in G.s Schleiermacher-Auffassung nur literarische Episode sehen, deren Gang folgendermaßen abläuft: Hochwertung Schleiermachers als Theologen: Troeltsch, Wobbermin; Hochwertung Schl.s als Philosophen: Dilthey, Natorp, Windelband; Geringwertung Schl.s als Theologen: Die Krisentheologen; Geringwertung Schl.s als Philosophen: die Philosophie der nur ästhetischen Form. Wenn Gundolf gerade die von den Philosophen meist übertonten Verdienste Schl.s um die deutsche Kulturethik übersieht (vgl. S. 419f.), erkennt man, daß ihm Religion nur ein seelisches Formproblem ist. Und damit geht er an dem entscheidenden Sinn des Christenglaubens, dem Geschichtswert, vorbei. K. Bornhausen, Breslau.

Das neue bayerische Konkordat hat das vor rund hundert Jahren abgeschlossene wieder in den Gesichtskreis der Gegenwart gerückt, und die anderen deutschen Konkordatsbemühungen unserer Tage machen auch die damaligen Versuche, ein Reichskonkordat zustande zu bringen, zu einem aktuellen historischen Problem. Das sichert der Studie Anton Doeberls über Die bayerischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807 (J. Schlechts Historische Forschungen und Quellen. Heft 7 und 8. VIII, 211 S. München und Freising, Datterer, 1924) die Beachtung weiterer Kreise, und man wird nur bedauern, daß die Benutzung der vatikanischen Akten, durch deren Verwendung D. die bekannte Untersuchung H. v. Sicherers über „Staat und Kirche in Bayern" (1874) ergänzen konnte, ihm für die Zeit nach 1815 noch nicht verstattet wurde. Doch soll eine D.s Arbeit weiterführende Darstellung von Max Bierbaum bevorstehen, die dann das Bild abrunden wird. D. geht aus vom Staatskirchenrecht des aufgeklärten Territorialismus, an dessen Festhalten bayerischerseits ja die Ausgleichversuche der Jahre 1806/07 scheiterten, und der mit dem Religionsedikt von 1809 nochmals fest verankert wurde, und von den vergeblichen Bemühungen

um ein Reichskonkordat, an dem besonders Dalberg interessiert war, und behandelt dann eingehend die Verhandlungen um ein bayerisches Landeskonkordat, sowohl die staatlich-bayerischen Bestrebungen zur Sicherung einer Landeskirche, ohne Verzicht auf die territorialistischen Grundsätze, als auch die ersten römischen Konkordatsentwürfe von 1806 und 1807, um dann in den fast die Hälfte des Buches füllenden Textbeilagen die einschlägigen Vatikanischen Urkunden für die Frage des Reichskonkordates wie für das bayerische Konkordat zu drucken, deren Lektüre den Gang der Verhandlungen von 1802 bis 1807 illustriert. D.s Einzelabweichungen von Sicherers Darstellung können hier nicht gebucht werden. Er sieht auch im Konkordat von 1817 manches anders als S., deutet vor allem den Artikel 1 nicht als eine Wiederherstellung der ausschließlichen Herrschaft der katholischen Kirche als ecclesia dominans, faßt daher auch das ganze Konkordat nicht als einen vollen Sieg des kurialistischen Systems, sondern nur als Mittel, gegenüber der Einschwertertheorie des absolutistischen Staates die Koordination im Prinzip zu wahren. Wie stark jene staatlich-territorialistische Theorie die ganzen Verhandlungen dauernd beherrscht hat, ist jedenfalls durch D.s Darstellung scharf zum Ausdruck gebracht; das Religionsedikt bzw. die bayerische Verfassung von 1818 zeigt, daß sie trotz des Konkordats siegreich geblieben ist.

Die letzten Jahre haben, zum Teil veranlaßt durch Universitätsjubiläen, eine Reihe von Darstellungen der Geschichte einzelner Universitäten oder Fakultäten hervorgebracht. Es sind wenigstens teilweise großangelegte Werke, die auch schon die nötige Beachtung theologischerseits gefunden haben. Dazu gehört in erster Linie Max Lenz' Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin (Halle, Buchhandlung des Waisenhauses), die, auf vier Bände berechnet, bei ihrer Veröffentlichung zum Berliner Universitätsjubiläum 1910 noch den Band II, 2 vermissen ließ, der aber nun inzwischen 1918 (ebenda. XI, 512 S., davon S. 386—510 Gesamtregister) erschienen ist; den Theologen wird hier außer der Kennzeichnung der landesherrlichen und ministeriellen Kulturpolitik (vor allem Eichhorns) in erster Linie die wie in Bd. I und II, 1 in die Gesamtgeschichte verwobene, die einzelnen Entwicklungsphasen und Persönlichkeiten gut zeichnende Geschichte der theologischen Fakultät interessieren: sie führt, breiter behandelt, von Marheineke, Neander, Hengstenberg über Twesten, K. J. Nitzsch u. a. bis hin zu Dorner; die Entwicklung „Im neuen Reich" ist leider nur in einer allzu kurzen Skizze (S. 351—385) geschildert.

Weniger umfassend und weniger als Lenz' Darstellung mit Episoden und Exkursen, ja Monographien (wie z. B. der über 1848) gefüllt, aber doch recht inhaltreich ist die zur Jahrhundertfeier der Vereinigung der Universitäten Wittenberg und Halle von Walter Friedensburg geschriebene Geschichte der Universität Wittenberg (Halle, Niemeyer, 1917. XI, 645 S.), für die die Reformation und das Luthertum in starkem Maße die die Darstellung leitenden Gesichtspunkte abgeben, und ebenso die zuletzt auf Anlaß des Bonner Jubiläums 1818—1918 herausgekommenen Schriften. Friedrich v. Bezold verfaßte eine zusammenfassende, auf weitester Berücksichtigung des allgemeinen Kulturmilieus, des staatlichen Lebens und der Wissenschaftsgeschichte des 19. Jhd.s aufgebaute Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität von der Gründung bis zum Jahre 1870 (Bonn, Marcus & Weber, 1920. X, 535 S.). Trotz der in diesem Werk selbstverständlich nicht fehlenden, hinsichtlich der Ausführlichkeit der Sache entsprechenden Berücksichtigung der Theologie und der kirchlich-konfessionellen rheinischen Bewegungen auf katholischem wie auf protestantischem Boden traten daneben die beiden theologischen Fakultätsgeschichten, deren evangelische Otto Ritschl (Die evg.-theologische Fakultät zu Bonn in dem ersten Jahrhundert ihrer Geschichte 1819—1919. Ebenda 1919. VIII, 119 S.) und deren katholische Albert Lauscher (Die katholisch-theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818 bis 1918. Düsseldorf, L. Schwann, 1920. 82 S.) zum Verfasser hat. Beider Arbeiten,

die ganz wesentlich aus archivalischen Quellen geschöpft haben, sollten eigentlich mit Bezolds Gesamtgeschichte und den Darstellungen der anderen Fakultäten, Institute, Seminare und dergl. zusammen in einem großen, einheitlichen, aus finanziellen Gründen dann doch unterlassenen Jubiläumswerk erscheinen und durften also die das Gesamtleben und den allgemeinen geistigen Hintergrund schildernde Darstellung v. B.s voraussetzen. Ritschl hat sich dieser unbedingt sachlich-historisch eingestellten Gesamtdarstellung mit seinen Charakteristiken der evg.-theol. Fakultät, ihrer einzelnen Persönlichkeiten, ihrer Produktion, ihrer kirchlichen Beziehungen, der Fakultätsverhandlungen, der wissenschaftlichen, literarischen Streitigkeiten (S. 22ff. über Bruno Bauer, vgl. mit Lenz, a. a. O. II, 2, S. 25ff.; S. 67ff. über Christlieb und W. Bender) und dergl. gut eingefügt. Wenn seine Periodisierung (1847, 1868, 1891) sich mit der v. B.schen (1830, 1840, 1849, 1870) etwas stößt, weil er natürlich seine Einteilung aus der inneren Geschichte seiner Fakultät zieht (1847 Ausscheiden von Nitzsch und Sack, 1868 Eintritt Theodor Christliebs, 1889/91 Meinholds, Sachsses, Grafes, Sells), so bedeutet dies keine Dissonanz im Urteil. Lauschers Darstellung seiner Fakultät, der das Kölner Seminar bekanntlich trotz der Bemühungen der preußischen Regierung als Rivalin gegenüberstehen blieb, und bei deren Berufungen der preußische Staat so oft vergeblich mit dem Kölner Erzbischof rang, ist sachlich gehalten, beschränkt sich aber zu sehr auf die Aufzählung unter Verzicht auf Wertungen. Sie bedarf zur Ergänzung dessen, was v. B. selbst schon über die konfessionellen Spannungen, über den rheinischen Ultramontanismus und seine kulturpolitischen Ansprüche, über die Schwierigkeiten der Jahre beanspruchenden Festlegung der kath.-theol. Fakultätsstatuten, den Hermesstreit u. a. geschrieben hat. Die Vatikanischen Streitigkeiten hat v. B. leider nicht mehr berücksichtigt. Lauscher bietet S. 45ff. auch eine aktenmäßige Darstellung der Verhandlungen über die kirchliche Stellung der Fakultät, in der der Grund vieler Übelstände sichtbar wird. Einzelne Ergänzungen und Berichtigungen gibt A. Schnütgen HJG. 41, 1921, S. 371f. (Hirschs Urteil in ThLz. 1922, S. 13f. ist doch wohl zu scharf). Derselbe gibt ebenda S. 370f. eine Zusammenfassung über die Bonner Berufungen unter paritätischem Gesichtspunkt. Er scheint v. B. dabei den Vorwurf machen zu wollen, daß er gerade bei seinem Streben nach „tadelfreiester Objektivität" doch eben die Existenz der Hochschule auf katholischem Kulturboden nicht genug beachtet und daraus die Folgerungen für die notwendige Stellungnahme nicht gezogen habe, während in den an der Gründung dieser „geistigen Zentrale für Westdeutschland" interessierten und beteiligten Kreisen doch eine Neubelebung konfessioneller Gegensätze als ausgeschlossen galt; das Ziel war nicht „Romantik", sondern „Humanismus", — so nennt es Carl Neumann in seinem eingehenden Referat über v. B. in Hist. Ztschr. 127, 1923, S. 476—486. Die konfessionelle Empfindlichkeit, die sich gleichwohl schnell herausbildete und mehrfach Zusammenstöße zeitigte, spürt man, wenn z. B. überraschenderweise selbst an Gieselers Bezeichnung der Reformation als „emendatio sacrorum" oder an Kraffts Ankündigung einer „Historia renati evangelii per provinciam Rhenanam et Westphalicam" als für die Katholiken kränkend Anstoß genommen wurde; beide Male trat das Ministerium auf Seite der konfessionell Empfindlichen (Lauscher a. a. O. S. 21 und 33ff.). — Die ältere Zeit bis zum Tode von Hermes hat inzwischen eine L.s Schilderung ergänzende, aufklärungsreiche Darstellung durch Heinrich Schrörs gefunden: Geschichte der kath.-theol. Fakultät zu Bonn 1818—1831 (Festschrift des historischen Vereins für den Niederrhein zur Hundertjahrfeier der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Köln, Boisserées Buchhdlg., 1922. VIII, 402 S.). Speziell über Die Berufungen Möhlers an die Universität Bonn (in den Jahren 1830 und 1834—1836) hat derselbe eine interessant dokumentierte Studie in Hist. Pol. Blättern 167, 1921, Heft 6—8, veröffentlicht, die eine Fortsetzung seiner Fakultätsgeschichte über die bisher gewählte Grenze hinaus erhoffen läßt. Die Bonner Fakultätsgeschichte ist zu eng mit der Geschichte der katholischen Kirche in Preußen verknüpft, als daß man nicht einer eingehenden, ruhig und

sachlich arbeitenden Darstellung, die tiefer in die Einzelheiten wie in die großen Zusammenhänge hineinleuchtet, mit Interesse entgegensehen sollte. Um eine Einzelheit zu erwähnen: Schr. hat u. a. auch die mehrfachen preußischen Bemühungen, Möhler für Bonn zu gewinnen, aufgehellt, während Lauscher nur die von 1830 erwähnt, wo die Fakultät sich vom Ministerium sagen lassen mußte, daß sie ihr Urteil über M. wie über Döllinger nicht auf eine ruhige Würdigung seiner wissenschaftlichen Verdienste, sondern auf ihrer Zuständigkeit entzogene Grundlagen gestützt habe. Sie hatte nämlich geltend gemacht, M. sei dem Erzbischof nicht genehm. Daß sich Hermes tatsächlich dahinter verschanzen konnte, und daß M.s Berufung an dem Widerspruch Spiegels gescheitert ist, zeigt nicht nur der rückblickende Immediatbericht Altensteins an den König vom 5. Sept. 1836, sondern das wiederholte sich bei dem Versuch, M. als Nachfolger für Hermes zu gewinnen; vgl. das erzbischöfliche Schreiben an den Minister vom Jahre 1834, das auf die Beunruhigung durch die in M.s „Die Einheit der Kirche“ enthaltenen „Irrlehren“ hinweist (beide Schriftstücke in Schrörs Aufsatz a. a. O. S. 411f. 468)!

Um die genannten großen Jubiläumswerke gruppieren sich einige kleinere, aber doch beachtenswerte Schriften und Aufsätze. Was z. B. Julius Jordan und Otto Kern in ihrem gemeinsamen Büchlein über Die Universitäten Wittenberg-Halle vor und bei ihrer Vereinigung (Halle, Niemeyer, 1917. 45 S. und 46 Tafeln) vor allem an Bildmaterial aus der Sammlung der Wittenberger Lutherhalle und der Hallenser Sammlung Senf, aber auch anderswoher bieten (Universitätsgebäude, Professorenbilder, Studentenleben u. a.), ist eine willkommene Ergänzung zu dem obengenannten Werke Friedensburgs. Dasselbe gilt von dem Vortrag des Mediziners Gottfried Krüger über Das Ende der Universität Wittenberg (Thüringisch-Sächsische Ztschr. 7, H. 2 und separat im Selbstverlag des Verf., Wittenberg, 1917. 34 S.), wenn er auch überwiegend auf Hertzbergs „Geschichte der Vereinigung von Halle und Wittenberg“ (1867) beruht. Kr. hat u. a. im Gegensatz zur landläufigen Meinung festzustellen versucht, 1. daß der Gedanke einer Aufhebung der Universität Wittenberg nicht ein Napoleonischer Gedanke war, sondern daß die Bitte um Verlegung, entsprechend einer zur selben Zeit beschlossenen Senatseingabe an die Regierung, Napoleon von der Universitätsdeputation, die er am 11. Juli 1813 bei seiner Anwesenheit in Wittenberg empfing, vorgetragen wurde, wobei er die Antwort gab, er wolle „auf Mittel denken, wie allen geholfen werden könnte“; und 2. daß die weiterhin folgenden Befehle betr. Einrichtung von Lazaretten in der Bibliothek und in anderen Universitätsräumen nicht der Absicht, der Universität zu schaden, sondern militärischer Notwendigkeit entsprangen. Kr.s Schilderung der Bemühungen von 1814ff. und nochmals 1848, die Wiedereröffnung bzw. Zurückverlegung der Universität zu erreichen, beruht auf dem „Die nachgesuchte Wiedereinrichtung der vormaligen Universität“ betreffenden Aktenstück des Wittenberger Stadtarchivs.

In die Wittenberger Universitätsgeschichte wie in die von Ingolstadt, Freiburg i. Br. und Helmstedt leuchtet Georg Kaufmanns Akademievorlesung über Zwei katholische und zwei protestantische Universitäten vom 16. bis 18. Jhd. (München, Kommissionsverlag G. Franz, 1920. 63 S.) hinein. K. verfolgt, für jede der vier genannten Hochschulen getrennt, unter gelegentlicher paralleler Heranziehung auch von Erfurt, Frankfurt a. O., Heidelberg u. a. das allmähliche Herauswachsen aus dem territorialistisch unterbauten, exklusiven Konfessionalismus und der traditionalistischen und konfessionell-kirchlich eingestellten Denkart und Unterrichtsart. Da diese Vorlesung aber ein Probestück aus K.s Geschichte der Universitäten im 16. und 17. Jhd. ist, deren Veröffentlichung er erhofft, so ist mancherlei diese Hauptlinie störender Stoff mithineingenommen oder wenigstens der Leitidee nicht genügend dienstbar gemacht; der z. B. auch in der Medizin des 16./17. Jhd.s bemerkbare Traditionalismus und der juristische Scholastizismus sowie beider fortschreitende Überwindung bildet ja in der Tat eine Parallele zur theologischen

Entwicklung im Katholizismus wie im Protestantismus bzw. deutet auf die allen gemeinsame geistesgeschichtliche Basis. Es würde ein klareres Bild entstehen, wenn die Geschichte der Berufungen und die Geschichte des wissenschaftlichen Lebens samt dem Unterrichtsbetrieb von anderen Fragen der äußeren Universitätsgeschichte völlig losgelöst vorgetragen würde. Für die eigentliche Wissenschaftsgeschichte wird K. aber der jetzt noch fast garnicht von ihm beachteten Biographien und Spezialmonographien nicht entraten können.

Das Bonner Jubiläum hat außer den obengenannten größeren Publikationen auch noch einige kleinere veranlaßt. So hat W. Rotscheidt der im Geburtsjahr Bonns aufgelösten Duisburger Universität gedacht: Zur Geschichte der theologischen Fakultät der Universität Duisburg (Monatshefte für Rheinische KG. 12, 1918, S. 257—302. 321—349. Separatdruck Essen-West, Selbstverlag, 1919. 77 S.). Es sind 27 kurze, äußerlich-biographische Abrisse von Joh. Clauberg bis Friedr. Ad. Krummacher, denen sich auf die Universität bezügliche Exzerpte aus den Generalsynodalakten und dann einige Vorlesungs- und Dissertationsproben aus dem 18. Jhd. anschließen (Chr. Raab und J. von Hamm); zu letzteren nehme man aus a. a. O. 1918, S. 28 ff. die Rektoratsrede von Johann Christian Loers hinzu und vor allem aus 1919, S. 65 ff. die von Wolfram Suchier mitgeteilten und biographisch eingeleiteten Briefe Christoph Raabs, des Kirchenhistorikers, an A. H. Francke, in denen er sich u. a. auch über die Ablehnung bzw. Beschränkung der Eide, um deren willen er 1724—26 relegiert war (vgl. seine Oratio de jurejurando, 1719), äußert. — Unmittelbar der Ergänzung der Bonner Universitäts- und Fakultätsgeschichte dienen Ulrich Stutz' Studien über Das Bonner evangelische Universitätspredigeramt (1921; s. ZKG. N. F. 4, S. 229 f. Vgl. auch St.s Aufsatz in ZRG. Savigny-Ges., kanon. Abt. 10, 1920, S. 1 ff.: Das Amt des evgl. Universitätspredigers in Bonn während des 1. Jhd.s ihres Bestehens) — ein ausführliches Gegenstück zu dem, was Lauscher a. a. O. S. 74—79 für den katholischen Universitätsgottesdienst nur kurz festgestellt hatte —, und desselben Schrift: Das kirchenrechtliche Seminar an der Rheinischen Friedr. Wilhelms-Universität zu Bonn 1904—1917 (als Ms. gedruckt, 1920. 19 S. Vgl. auch seinen kürzeren Bericht in der Kölnischen Volksztg. 25. Febr. 1920, Nr. 15), interessant vor allem wegen der Angaben über die besonderen Themata, deren Bearbeitungen dann größtenteils publiziert werden konnten, sei es in Stutz' „Kirchenrechtlichen Abhandlungen", sei es in der ZRG. der Savigny-Gesellschaft, seltener anderswo. St. stellt übrigens fest, daß ihm die Gewinnung evangelischer Theologen für die kirchliche Rechtsgeschichte, im Gegensatz zu der starken Beteiligung katholischer Theologen, selten gelungen ist! Gestützt auf die von ihm geschilderten Erfolge, wendet sich St. zuletzt kräftig gegen den Ruf nach Einschränkung des kirchenrechtlichen Unterrichts und fordert vielmehr, daß die kirchliche Rechtsgeschichte gleich der deutschen und der römischen für sich vorgetragen werden müsse (vgl. ZKG. N. F. 3, S. 223 f.). — Ein anderes, den Theologen interessierendes Bonner Seminar, Das religionswissenschaftliche Seminar in Bonn, das 1920 durch Carl Clemens' Bemühungen ins Leben gerufen ist, hat Hans Vordemfelde in Christl. Freiheit 1920, Nr. 13, S. 203 f. kurz charakterisiert.

Eine Zeit von 50 Jahren unter preußischer Herrschaft hatte 1916 Marburg hinter sich. Karl Wenck entnahm dem Anlaß den Plan zu einer Überschau über Marburgs Stellung im deutschen Geistesleben während der letzten 5 bis 6 Jahrzehnte: Die Universität Marburg 1866—1916 mit einem Nachwort über die Jahre 1916—1920 (Marburg, Joh. Aug. Koch, K. Hitzeroth, 1921. 40 S.). Die Kürze des Raumes gestattete freilich nur kurze Hinzufügungen zu den Namen der Mitglieder des Lehrkörpers.

Auf sein erstes Jahrhundert als selbständige Ministerialbehörde konnte auch das preußische Kultusministerium zurückblicken. Es ist schade, daß die von Reinhard Lüdicke im amtlichen Auftrag verfaßte Denkschrift über Die preußischen Kultusminister und ihre Beamten im ersten Jahr-

hundert des Ministeriums 1817—1917 (Stuttgart und Berlin, Cotta, 1918. IX und 169 S., 1 Kartenübersichtstafel über die Amtszeiten der Minister, Unterstaatssekretäre, Direktoren und Abteilungsdirigenten) sich auf eine Zusammenstellung der Lebensdaten der im Ministerium tätigen Minister und ihrer höheren und auch der mittleren Beamten auf Grund der Personalakten hat beschränken müssen. Es ist so ein wertvolles Nachschlagebuch entstanden, das aber in entsagungsvoller Selbstbeschränkung auf jede Charakteristik, Wertung, innere Verbindung verzichtet, obwohl die Namen, insbesondere der Leitenden, dazu drängen. Durch Fragen betreffs der lokalen oder territorialen und sozialen Herkunft, des Alters, des geistigen Habitus und dergl. haben z. B. Siegfried Kählers Randglossen zur Beamtengeschichte im Neueren Preußen (Hist. Ztschr. 124, 1921, S. 63—74) diese stummen Listen etwas zum Sprechen gebracht oder hat Schwarz-Münster den Katholischen Räten im preußischen Kultusministerium 1817—1917 Leben eingehaucht und zugleich grundsätzlich die Frage nach der paritätischen Zusammensetzung des Ministeriums aufgeworfen (Germania, 26. u. 29. Okt., 2. Nov. 1919). Eine wirkliche Erfassung der Persönlichkeit dieser Minister und Direktoren und Vortragenden Räte würde aber erst die Geschichte der inneren Politik, insbesondere der Kulturpolitik Preußens geben, die dann das zusammenhaltende Band für die Darstellungen der Geschichte der einzelnen Universitäten abgeben würde, anderseits auch von deren Geschichte aus belebt werden müßte. Welche Forschungen freilich die Erfüllung dieses Desiderats voraussetzt, wird uns klar beim Blick auf Ernst Müsebeck, Das preussische Kultusministerium vor hundert Jahren (Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta, 1918. VIII, 307 S.), der wenigstens für die erste Zeit bis 1823 jenes Ziel verwirklicht hat. M. greift, um wenigstens im Umriß zu zeigen, wie dieses neue Ministerium aus dem staatlichen und kulturellen Wachstum des preußischen Staates und dem Ganzen der preußischen Reformzeit seit 1807 heraus entstanden ist, in einem ersten großen Kapitel in das Jahrzehnt 1807—17 zurück, wo die Fürsorge für Kultus, Unterricht und Medizinalwesen noch in der Hand des Ministeriums des Innern gelegen hatte (S. 31—152), und weiß schon da dem aus den Forschungen Ed. Sprangers (über Humboldt), Erich Foersters (über die preußische Landeskirche), Max Lenz' (Univ. Berlin), u. a. bekannten Bilde durch universale Gesamtschau und durch stärkere Beachtung des Verwaltungstechnischen neue Lichter aufzustecken. Aber der Kern seines Werkes ist der Darstellung der Altensteinschen Ideen und Ziele gewidmet (S. 153—239), wie dessen Denkschrift und Organisationsplänen von 1807 und sonstigen älteren auf Kultus und Unterricht bezüglichen Äußerungen auch schon im ersten Teil besondere Beachtung geschenkt war. Neues Aktenmaterial, z. B. auch aus Altensteins Nachlaß, hat M. hier zuerst ausgeschöpft und wichtigere bisher unveröffentlichte Aktenstücke, darunter auch Altensteins eigene Aufzeichnungen für Johannes Schulze über den Anfang seines Ministeriums, im Urkundenanhang (S. 241—307) abgedruckt. Und auf Grund davon hat er ein klares Gesamtbild insonderheit des damaligen Unterrichts- und Erziehungswesens vermittelt, vor allem bemüht, nicht bloß das Geplante und das Erreichte darzustellen, sondern das Ringen der Ideen und Strömungen miteinander zur Anschauung zu bringen und durch Schilderung dieses Ringens der Idee der Selbsterziehung der Nation und der Idee des einheitlichen Staatsorganismus, der Idee freier Kraftentbindung und der Idee der strengen Zügelung und Leitung oder mindestens der patriarchalischen Fürsorge, der Humboldtschen Humanitätsidee und der reaktionär-absolutistischen Idee letztlich die Entstehung der Disharmonie zwischen politischer Macht und nationaler Geisteskultur, wie sie am Ende dieser Periode sichtbar war, zu erklären. In dieser Tiefengrabung liegt der Hauptwert seines inhaltreichen Werkes. Zscharnack.

Karl Bauer gibt in den Blättern für Württembergische KG. N. F. 25, 1921, S. 1—69, und 26, 1922, S. 1—60 eine Darstellung Ferd. Christian Baurs als Kirchenhistorikers und bei aller Kritik von Baurs spekulativer Betrachtung eine verständnisvolle Würdigung seiner Prinzipien wie seiner Ergebnisse.

Da B. auch die Kritiker der Tübinger Schule bis hin zu Hase, Ritschl, Uhlhorn, Overbeck recht ausführlich charakterisiert, sind seine Aufsätze ein Versuch zu der notwendigen neuen historiographischen Darstellung der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, wo Baur ohne Frage am Beginn einer neuen, der Objektivität zustrebenden Epoche steht. Eine Ergänzung bildet Ernst Troeltschs Vergleich von „Baur und Harnack" (s. darüber Bd. 4, S. 195). K. Bauers Aufsatz Zur Jugendgeschichte v. F. Chr. B. (1805—1807) (in ThStKr. 95, 1924, S. 303—313) bietet unter Benutzung der Akten des evang.-theol. Seminars in Blaubeuren einiges über B.s Schuljahre in dieser Stadt, besonders über die Pensa und den Geist des Seminars, dessen Lob durch W. Dilthey (Ges. Schriften IV, S. 437) er nicht für gerechtfertigt hält. In einem anderen Aufsatz (ZThK. N. F 4, S. 63—73) hat B. Die geistige Heimat F. Chr. Baurs geschildert, alles wertvolle Ergänzungen der beiden letzten B.-Monographien Frädrichs und Schneiders vom Jahre 1909.

Es ist erfreulich, daß man der neuen „Bücherei der Christlichen Welt" (Fr. A. Perthes, Gotha) soeben auch Wilhelm Herrmanns Dogmatik eingereiht hat (XXIV, 103 S. 2,50 M.). Man begrüßt sie nicht nur an dieser Stelle wegen des starken Einflusses, den H. auf den Kreis derer um die „Chr. Welt" ausgeübt hat, sondern man empfindet diese Veröffentlichung überhaupt, obwohl sie nur die kurzen Diktate zu H.s Vorlesungen über Dogmatik bringt, als wertvolles Dokument zur neueren Geschichte der protestantischen Theologie, in deren Darstellung man bisher bei H. auf seine zahlreichen kleinen Schriften und Aufsätze (seit 1923 größtenteils von Fr. W. Schmidt zusammengestellt als „Gesammelte Aufsätze". Tübingen, Mohr. 496 S.), seinen „Verkehr des Christen mit Gott" und seine „Ethik" angewiesen war. Diese Dogmatik war bisher nur stückweise aus H.s Nachlaß in „Christl. Welt" 1923, Nr. 20/21 bis 1924, Nr. 48/49 herausgegeben. Rades kurze, hier im Sammeldruck beigegebene Gedächtnisrede ist eine willkommene erste, persönliche Einführung in H.s Art.

In Heft 8 der vom Berliner Furcheverlag herausgegebenen „Stimmen aus der deutschen Christlichen Studentenbewegung" bietet Siegfried Wegeleben eine Untersuchung über „Das Felderlebnis", sein Wesen, seine Entstehung, seine Gegenwartsbedeutung (1921. 124 S.), die über diese so vielbehandelte Frage doch mancherlei Neues zu sagen weiß und eine Vorarbeit für eine noch größere, umfänglichere wissenschaftliche Bearbeitung desselben Themas sein soll. Die Schrift verallgemeinert hier und da vielleicht zu sehr die eigenen religiösen und ethischen Felderlebnisse des Verfassers; er befolgt ja auch weithin den „Stil der Konfessionen", besonders da, wo er den religiösen Gehalt des Felderlebnisses behandelt (S. 48 ff.), und fragt, wie er selber gelegentlich feststellt, weniger danach, wie viele draußen zu den geschilderten Erlebnissen gelangt sind, als daß er vielmehr „die Möglichkeiten, die das Feld in sich schloß und in einzigartiger Weise zu entwickeln vermochte", aufweisen will. Für die entgegenstehenden Hemmungen hat Wegeleben übrigens volles Verständnis. Auffallend ist das Fehlen der Frage nach der Bedeutung der kirchlichen Arbeit im Feldheere, die bekanntlich in dem auf Veranlassung des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses von M. Schian verfaßten Band „Die Arbeit der evangelischen Kirche im Felde" (Berlin, Mittler & Sohn) die umfassendste Bearbeitung gefunden hat. Aus ihr wird auch W. noch manches Material zur Ergänzung der eigenen Erlebnisse entnehmen können. — Zu einem interessanten Vergleich bietet sich die die französischen Verhältnisse schildernde Darstellung von Geoffroy de Grandmaison und François Veuillot an: L'Aumônerie militaire pendant la guerre 1914—1918 (Paris, Bloud et Gay, 1923. XIX, 336 S.). Hier ist außer der gesamten Tätigkeit der Feldgeistlichkeit im 3. Teil auch „Die Seele der Soldaten" geschildert (zum Ganzen vgl. die Inhaltsangabe in Revue Béned. 36, 1924, S. 114—116).



Die bekannte „Quellensammlung für das geltende Kirchenrecht", und zwar sowohl das kath. Kirchenrecht wie das deutsche Staatskirchenrecht (früher Bonn, Hanstein; jetzt Freiburg i. Br., Waibel) bietet in dem neuesten 15. Heft die wichtigsten religions- und kirchenpolitischen Gesetze des Deutschen Reiches und Preußens seit der Staatsumwälzung im Jahre 1918, deren bequeme Zusammenstellung durch Nikolaus Hilling (1925. X, 91 S.) auch dem Kirchenhistoriker erwünscht sein dürfte. Außer den diesbezüglichen Artikeln der Reichsverfassung und der preußischen Verfassung sind die neuen Bestimmungen über die Beurkundung des Personenstandes, den Kirchenaustritt, die religiöse Kindererziehung, die ordensrechtlichen Bestimmungen sowie die über die Verwaltung des Kirchenvermögens und ähnliches, vor allem aber das neue Schulrecht berücksichtigt. Der preußische Erlaß betr. Niederlassungsfreiheit der Orden (31. Dez. 1919) begegnet auffallenderweise doppelt (S. 55 und 70f.). Man wünschte betreffs des Schulrechts gern auch einige Bestimmungen aus solchen Ländern, wo seit langem nicht die Bekenntnisschule, sondern die Simultanschule die gesetzliche und tatsächliche Regel ist, also etwa Baden (vgl. Ernst Föhr, Fünf Jahre Schulpolitik und Schulkampf in Baden 1918—1923. Karlsruhe, Badenia, 1923. 76 S.), oder anderseits Sätze nach Art der des neuen bayerischen Konkordats, die die Konfessionsschule in den Stil der Kirchenschule umbiegen. Zu der Literaturauswahl kann jetzt Erich Foerster, Kirche und Schule in der Weimarer Verfassung (Gotha, Fr. A. Perthes A.-G., 1925. 48 S.) nachgetragen werden, wo F. durch Rückgreifen auf die Protokolle der Weimarer Nationalversammlung und des Verfassungsausschusses den Sinn der Bestimmungen über das Schulschema wie speziell über den Religionsunterricht festzustellen bemüht ist. Er tut dies im Blick auf die Verschiedenheit der Auslegung seitens der kirchlichen Organe und der Lehrerschaft und kommt zu dem Ergebnis, daß auch bei Befragung der Verhandlungsprotokolle in den Artikeln über die Simultan- und die Bekenntnisschule tatsächlich Widersprüche bleiben.

Die Verlagsbuchhandlung Bertelsmann, Gütersloh, verdient den aufrichtigen Dank der an der Kirchenkunde und kirchlichen Statistik der Gegenwart Interessierten, daß sie trotz aller Ungunst der Zeiten das Kirchliche Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands, hrsg. von Joh. Schneider, auch in den letzten Jahren ganz regelmäßig und in wenig gekürztem Umfang herausgebracht hat. Als letzter Band liegt uns der jüngst erschienene 51. Jahrgang für das Jahr 1924 vor (XV, 605 S.). Er hat im wesentlichen die üblichen Abteilungen, auch wieder die mehrere Jahre fehlende, aber unentbehrliche Kirchlich-soziale Chronik von R. Mumm und den Kirchlichen Schematismus nebst Personalstatus der kirchlichen Behörden, der theologischen Fakultäten und der Predigerseminare, der 1923 fortgefallen war. Es fehlt diesmal nur der seit 1919 besonders inhaltreiche Abschnitt über die Verfassung, dessen Fehlen zeigt, daß hier ein gewisser Stillstand bzw. Abschluß der Arbeiten eingetreten ist. Dafür sind andere Abteilungen angewachsen, besonders die über Kirche und Schule, wo Ph. Bachmann so eingehend das Schicksal des Reichsschulgesetzes behandelt, und das von J. Schneider selber inmitten seiner umfassenden Schilderung der „Kirchlichen Zeitlage" diesmal als besondere Abteilung ausgestaltete Kapitel „Katholizismus und Protestantismus". Von den übrigen Abschnitten sei das seit einigen Jahren von Schubert, Rom, kenntnisreich behandelte evangelische Auslandsdeutschtum hervorgehoben. Alles zusammen ergibt eine ohne Zweifel äußerst reichhaltige Darstellung der kirchlichen Arbeit und des Zeitmilieus, innerhalb dessen die Kirche der Gegenwart ihre Arbeit zu leisten hat, ein Nachschlagewerk zur deutschen Kirchenkunde der Gegenwart, dessen Notwendigkeit an sich nicht gut bestritten werden kann. Wenn der Herausgeber im Vorwort auch diesmal wieder erst eine Apologie seines Unternehmens schreiben zu müssen glaubte, und zwar diesmal gegenüber kritischen Bemerkungen in Barth-Gogarten-Thurneysens „Zwischen den Zeiten" 1923,

Heft 4, so handelt es sich dabei doch nicht eigentlich um die Frage der Existenzberechtigung eines solchen Jahrbuches, sondern um die seiner Gestaltung, und gerade die Art der hier gegebenen Apologie sowie die im Buche enthaltenen Ausführungen des Herausgebers zur Kirchlichen Statistik wie zur Zeitlage lassen es doch verstehen, warum immer wieder solche Apologie notwendig wird. Man wird dem Herausgeber weder das Recht kirchlichen Bewußtseins, noch das Recht, auch sein Temperament sich äußern zu lassen, bestreiten dürfen. Aber oft wäre ein Mehr an historischer Objektivität zu wünschen, das dann auch den Vorwurf kirchlicher Selbstgerechtigkeit und des Mangels an kritischem Bewußtsein der kirchlichen Kreise von sich und den eigenen Leistungen zum Schweigen bringen und auch die Klagen der Andersgerichteten über Fehlzeichnung, ungerechte Seitenhiebe und richtungsmäßig-kirchenpolitische Einstellung verstummen lassen würde. Es sollte dem Herausgeber doch zu denken geben, daß nicht etwa nur ein Organ wie das „Protestantenblatt“ (1924, Nr. 5/8; 1925, Nr. 5) gegen subjektive, unsachlich-polemische Darstellung ständig polemisieren zu müssen glaubt, sondern daß auch ein so durchaus unparteiliches Organ wie das „Evg. Kirchenblatt für Schlesien“ 1925, Nr. 8 (S. 61) das schroffe Aburteilen dem Verf. nicht geistes- oder gar parteiverwandter Lebensäußerungen moniert und feststellt, es sei „doch wohl die Gefahrzone erreicht, daß aus dem der Gesamtkirche dienenden Jahrbuch ein Parteibuch wird“. Der Historiker wird sich diesem Urteil anschließen und um Abhilfe bitten müssen.

Im Verlage von J. Bensheimer, Mannheim, hat eine Sammlung Deutscher evangelischer Kirchengesetze in bequemen Taschenausgaben zu erscheinen begonnen, die der Kirchenrechtler und Kirchenrechtshistoriker gern benutzen wird. Uns liegt der 1. Band vor (143 S.), in dem Claudius von Schwerin die Kirchengesetze Badens zusammengestellt hat und zwar dem Plan der Sammlung entsprechend vor allem die geltenden, aber auch ältere von entwicklungsgeschichtlicher Bedeutung bis hin zum Kirchbauedikt von 1808 und zur Unionsurkunde von 1821. Den Hauptraum füllen die Gesetze seit 1918, in deren Mittelpunkt die neue vielfach vorbildliche Verfassung von 1919 und die darauf ruhenden Wahlordnungen. Hoffentlich findet die nützliche Sammlung ihre Fortsetzung.

Die in N.F. Bd. 6, S. 315 berührte Debatte über den Sâdhu ist inzwischen weitergeführt worden, indem Fr. Heiler in „Christl. Welt“ 1924, Sp. 947—956. 1072—1076; 1925, Sp. 78—84. 118—127 („Der Streit um Sundar Singh“) sich mit seinen bzw. des Sâdhu Kritikern, besonders Pfister, aber auch katholischen Kritikern auseinandersetzt und seine Darstellung verteidigt. Von den kath. Äußerungen sind um ihrer Verfasser, wie um der angeschnittenen Fragen willen besonders interessant L. de Grandmaison SJ. (Le Sadhou S.S. et le problème de la sainteté hors de l'église catholique. Recherches de sciences rel. 1922, S. 1 ff.) und Friedrich von Hügel (Der Mystiker und die Kirche. Aus Anlaß des Sâdhu. Hochland 22, 3, 1924, S. 320 bis 330). Pfister hat sich demgegenüber gerechtfertigt in Protestantenblatt 1925, S. 166 bis 171. 179—185, und kündigt eine eingehende Schrift über Die Sadhulegende nach den Enthüllungen protestantischer Missionare Indiens (Bern, P. Haupt) an. Vom Sâdhu selber hat Heiler inzwischen zunächst a. a. O. aus an ihn gerichteten Briefen neues Material mitgeteilt, sodann durch Übersetzung und Erläuterung einer kleinen Schrift des S. S. S., „Das Suchen nach Gott. Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum“ (München, E. Reinhardt, 1925, 94 S. 2 Mark), der Heiler im Nachwort (S. 77 bis 94) eine Wertung anhängt. Über die abendländische wissenschaftliche Theologie äußert S. S. sich auch hier wieder nur absprechend (S. 51—56: „Bibelkritik und liberales Christentum“; S. S. selbst nennt es „Modernism“. Vgl. auch S. 75, A. 72).

Zscharnack.

Konfessionskunde

Wilh. Walther, Lehrbuch der Symbolik. Die Eigentümlichkeiten der vier christlichen Hauptkirchen vom Standpunkte Luthers aus dargestellt. Leipzig, Deichert, 1924. XII und 478 S. — Nachdem jahrelang in Deutschland keine Symbolik oder Konfessionskunde mehr erschienen war, ist auf die Kunzesche (vgl. ZKG., N. F. 5, S. 458 f.) verhältnismäßig rasch die Walthers gefolgt, das letzte Werk des inzwischen Verstorbenen. Trotz des Namens Symbolik bietet W. mancherlei z. T. recht lehrreiches Material, auch über Verfassung, Kult, Frömmigkeit der vier Hauptkirchen (morgenländisch- und römisch-katholische, lutherische und reformierte.) Er will nicht bloß die Lehren vergleichen, lehnt das Ideal einer umfassenden Konfessionskunde keineswegs ab. W. erneut auch nicht etwa die alte Methode, zu jedem Lehrpunkt die Sätze der verschiedenen Kirchen nebeneinander zu stellen. Er bietet vielmehr das System jeder Kirche im Zusammenhang, allerdings immer nach demselben Schema: Gott, Mensch, Christus, Kirche, Gnadenmittel, Heilsaneignung, Sittlichkeit, letzte Dinge. Diese Gleichmäßigkeit führt zu Gewaltsamkeiten; z. B. wird bei der römischen Kirche so der Ablaß vor dem Fegfeuer behandelt. Auch tritt der Unterschied katholischen und evangelischen Glaubensbegriffs nicht hervor. — Was den Protestantismus betrifft, so ist der schwerste Schaden, daß W. ihn einfach nach den Bekenntnisschriften des 16. Jhd.s darstellt. Er macht auch zum Prinzip seiner Kritik an den anderen Kirchen den Standpunkt Luthers, offenbar weil er selbst entschieden auf diesem Standpunkt verharren will. Eine Frage ist es da schon, ob es einen einheitlichen Standpunkt Luthers gibt. Dem, was ich hierüber in der Theol. Lit. Ztg. 1924, Sp. 522 ff. sage, möchte ich erläuternd etwa den Hinweis auf W.s Stellung zur Bibel hinzufügen. Die Verbalinspirationslehre lehnt er als magisch und mittelalterlich ab, um dann doch in sehr konservativer Weise die Schriftautorität zu betonen. So mag Walther hier schließlich einen einheitlichen Standpunkt haben; aber finden sich bei Luther nicht einerseits viel freiere, anderseits noch strengere Äußerungen? Was sodann die Frage des Verhältnisses der Bekenntnisse zu Luther betrifft, so kann hier auch nur das Eine angedeutet werden: Von der Erkenntnis aus, daß Luthers Grundgedanke für Melanchthon und noch für die Konkordienformel beherrschend geworden ist, hat W. im einzelnen wohl oft die theologischen Unterschiede für geringer angesehen, als sie tatsächlich sind.

Wenn W.s Buch die Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften und implicite die Luthers so ausführlich darstellt, wie er es tut, so wird man freilich überhaupt fragen müssen: ist es heute geraten, in Vorlesungen und Büchern über Symbolik diesen Stoff zu bieten, der doch sicher zum guten Teil in der Dogmengeschichte dargeboten wird? Vorlesungen und Bücher über Konfessionskunde hätten so viel konkreten außerdogmatischen Stoff aus der Gegenwart zu bringen, daß wir Wiederholungen von anderwärts Gesagtem doch sehr einschränken sollten, zumal wenn festzustellen ist, daß W. anderseits von manchem konfessionskundlich wirklich Wichtigem zu wenig sagt. Immerhin behält das Buch seinen Wert gerade um der reformationsgeschichtlichen Gelehrsamkeit willen, mit der es geschrieben ist.

Und es behält ihn auch trotz der schweren Ungerechtigkeiten in W.s Urteilen über Katholizismus und Calvinismus. Seine Fassung des Verhältnisses von Katholizismus, Calvinismus und Luthertum und einige von W.s Aussagen über deren bleibende Charakterzüge müssen hier ausdrücklich berührt werden. Wenn W. das, was dem Lutheraner als unchristlich im Katholizismus erscheint, als Paganismus, Judaismus und Imperialismus bezeichnet, so ist er doch vorsichtig genug, anzuerkennen, daß diese Elemente nur äußerlich zusammenhängen. Am reformierten Wesen konstatiert er Spiritualismus und Nomismus; er führt sie darauf zurück, daß Gott hier nicht als Liebe, sondern als Herr gefaßt werde. Die römische Moral belegt W. meist aus Gury; dabei sollte aber gesagt werden, daß dessen Bücher bisher in Deutschland nicht so viel gebraucht wurden, wie man aus der hohen Auflagenzahl schließen könnte. Über dem ja gewiß mächtigen asketischen Ideal verkennt W., wie viel Freudigkeit doch in katholischem Christentum sein kann.

Mit wie schweren Opfern an intellektueller Redlichkeit die Glaubenseinheit der Katholiken erkauft ist, ahnen wir, und vieles, was dort Glaube heißt, gilt uns als Sünde. Aber solche verletzenden Redensarten sollten vermieden werden wie die, es sei die relative katholische Glaubenseinheit „nichts weiter, als die gleichmäßige Bewegung von Puppen, die auf einen Draht aufgezogen sind". Auch läßt sich darüber reden, ob, wie W. annimmt, „wahrhaft fromme und von Liebe erfüllte Seelsorger" in der römischen Kirche, wenn sie heilsam auf ihre Beichtkinder einwirken, dabei (zum mindesten in manchem) „nicht wirklich der Lehre und den Weisungen ihrer Kirche folgen". Aber was für ein ungerechter Machtspruch ist es, daß solche Seelsorger überhaupt „unendlich selten in einer Kirche sein müssen, die das Christentum so entstellt hat wie die römische"! Fänden sich nicht solche Übertreibungen, so würde die Polemik W.s dort, wo sie treffend ist, stärker wirken. Richtig ist z. B. seine Bemerkung (gegen die Fastengebote), die Autorität Gottes müsse leiden, wenn ihr die der Kirche gleichgestellt werde; das gilt sowohl wenn man die kirchlichen Gebote befolgt, als auch wenn man sie nicht befolgt. Ungerecht ist oft auch W.s Behandlung des Calvinismus; ich verzichte darauf, Beispiele anzuführen, und weise nur darauf hin, daß nirgends hervortritt oder gar ausdrücklich gesagt wäre, wie Luthertum und Calvinismus doch schließlich als Protestantismus gegenüber dem Katholizismus zusammengehören. Unkritisch ist W. auch gegen das Luthertum nicht; er ist darin ein rechter Lutheraner, daß er die lutherischen Kirchen nicht überschätzt. Aber seine Verehrung für Luther und sein Bestreben, an der Lehre der lutherischen Bekenntnisse das religiös Wertvolle hervorzuheben und Anstöße zu beseitigen (z. B. in bezug auf die Seligkeit ungetauft verstorbener Kinder), haben ihn eine oft allzusehr idealisierende Darstellung des Luthertums liefern lassen.

Bedauerlich ist, daß W. auf die sog. Sekten überhaupt nicht eingeht; nur ganz gelegentlich werden Erscheinungsformen ihres Lebens herangezogen.

Mulert, Kiel.

Während K. Adam, Das Wesen des Katholizismus (Augsburg, Haas & Grabherr, 1924) — ein Werk, dessen erste Auflage inzwischen bereits vergriffen ist, — unserer Zeitschrift nicht zur Besprechung zugesandt ist, liegt uns als beachtenswertes Quellenwerk für die konfessionskundliche Darstellung der katholischen Lehre die neue zweite verbesserte und vermehrte Auflage des lateinischen Compendium theologiae dogmaticae des auch durch seine Scholastikstudien bekannten Franziskanerpaters Parthenius Minges vor (Regensburg, Kösel & Pustet. 3 Bde. 1921—23). Ein Band (XVI, 384 S.) enthält das Comp. th. d. generalis mit den apologetischen und dogmatischen Darlegungen über Religion, Offenbarung, Christentum, katholische Kirche, regula fidei, actus fidei, fides et ratio, die beiden anderen Bände das Comp. th. d. specialis, und zwar Pars prior (XI, 367 S.), continens doctrinam de deo, creatione, redemptione obiectiva (hieran als Appendix anschließend die Mariologie), Pars posterior (VIII, 350 S.), continens doctrinam de gratia, de ss. sacramentis ecclesiae, de novissimis. Dieses im Auftrag des Franziskanerordens verfaßte und an allen Ordensschulen eingeführte Kompendium vertritt, ohne Thomas von Aquino unbeachtet zu lassen, doch den Standpunkt der Franziskanertheologie im Sinne der skotistischen Theologie — am häufigsten wird Duns Scotus zitiert, danach Alexander von Hales und Bonaventura — und hat dadurch seine besondere Färbung im Vergleich mit anderen kath. Dogmatikern der Gegenwart. Die apologetische Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie, besonders im generellen Teil auch mit neuerer protestantisch-theologischer Literatur, steht durchweg neben der Darlegung der Schrift- und Väterlehre und der eigenen nach streng scholastischer Methode aufgebauten Entwicklung des Lehrinhaltes.

Zscharnack.

Hermelinks (hier 1923, S. 466 angezeigte) Schrift Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart ist rasch in 2. Aufl. erschienen (Gotha



F. A. Perthes, 1924. 144 S.), erweitert namentlich durch Aufsätze aus der Christlichen Welt 1924 „Neues vom Katholizismus unserer Tage", in denen der römische Propagandageist, der Kampf um die Jugend und die Überschwemmung Deutschlands mit Orden behandelt werden. Letztere wird auch statistisch aufgewiesen, Daß wiederum die innerkatholischen Spannungen nicht unberücksichtigt bleiben. stimmt zu der dem Buche verbliebenen Grundtendenz, bei aller Aufmerksamkeit auf den Katholizismus und Achtung vor dem Katholizismus doch dem Protestantismus zur Besinnung auf seine Eigenart zu helfen und sein Selbstvertrauen zu stärken. Mulert, Kiel.

Praktischer Brevier-Kommentar von Karl Kastner. 2 Bde. (VIII und 336 S.; VIII und 421 S.). Breslau, Franz Goerlich, 1923. 1924. — Das römische Brevier hat bis in die neueste Zeit Zuwachs und auch Abstriche erfahren. Marientage und -feste schon des (ausgehenden) Mittelalters wurden unterstrichen oder, wie auch Josephstage, neu hinzugefügt, desgleichen auf das Herz und Blut Jesu bezügliche, sowie nachtridentinische Heilige; die jüngste Akquisition (1921) ist wohl der Erzengel Raphael (vgl. vorliegenden Kommentar II, S. 314ff.). Dagegen ist manches, was im Mittelalter im Vordergrund stand, zurückgetreten. Aber der Legendenschatz und mit ihm die Summe apokrypher und meist unkontrollierbarer Traditionen über die Heiligen des Mittelalters wie für einzelne der Neuzeit bleibt vom Standpunkte der Geschichtsforschung aus nach wie vor der unsichere Boden und zugleich die drückende Last, womit sich die seit Pius X. angestrebte Brevierreform (II, S. 418f., vgl. Mirbt, Quellen[4], S. 590) wird abfinden müssen. So wie das Brevier nun vorliegt, läßt sich dem vorliegenden Kommentar das Zeugnis nicht versagen, daß er sich im ganzen neueren Forschungen aufgeschlossen zeigt, z. B. hinsichtlich der Stellungnahme zu der angeblichen Josephsehe Heinrichs II. (15. Juli, II, S. 208f. Dessen Gemahlin Kunigunde ist im Brevier ohne Gedenktag geblieben; zu den wenigen anderen deutschen Heiligen gehören außer Norbert Elisabeth von Hessen-Thüringen, ihre Tante Hedwig von Schlesien und Gertrud von Helfta bei Eisleben) und namentlich in den Berichten über die unbefangene Anlehnung christlicher Feste an vormalige heidnische Feste; auch wird die gesunde Opposition gegen die unbefleckte Empfängnis Mariä im Mittelalter wenigstens angedeutet (II, S. 12). Ungenau dagegen sind Angaben über das erste Vorkommen des Apost. Glaubensbekenntnisses und die Vorschrift Hippolyts über Unterbrechung von Fasten (s. I, S. 1. 191). Wertvoll sind die Nachweise über die dem Brevier eingefügten Kirchenväterhomilien sowie über die eingelegten Hymnen, für die man aber ein Initienverzeichnis vermißt, während der Kommentar über den Wochenpsalter (I, S. 11ff.) kürzer und modernen Forschungen entsprechender gehalten werden konnte. Hennecke, Betheln (Hannover).

Das konfessions- und kirchenkundlich äußerst wertvolle Kirchliche Handbuch für das katholische Deutschland (hrsg. von H. A. Krose, S. J. Freiburg i. Br., Herder), in dem bekanntlich stets auch die Mitteilungen der katholischen amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik in Köln enthalten sind, hat leider für das Jahr 1923—24 nur ein dünnes Ergänzungsheft (IV, 46 S., 1924) zu dem im Jahre zuvor erschienenen 11. Band (für 1922/23, XIX, 405 S. 1923) bringen können, das sich auf die wesentlichen Veränderungen in der Organisation der Gesamtkirche (im Anschluß an das Annuario Pontificio für 1924) und der katholischen Kirche in Deutschland mit Einschluß der Orden, Kongregationen und religiösen Genossenschaften und der 173 deutschen Exerzitienhäuser beschränkt und dann die Tabellen für die Personal- und Kirchlichkeitsstatistik enthält, aber ohne, wie üblich, in ihre Würdigung eintreten zu können. Es fehlt also die Abteilung über die kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung, die N. Hilling zu bearbeiten pflegte, ebenso wie die im 11. Band zum ersten Male von Wilh. Marx behandelte wichtige Abteilung über Konfession und Unterrichtswesen und die ebenda von H. Auer völlig neu auf-

gebauten Abteilungen über das vielverzweigte katholische Vereinswesen und die caritativ-soziale Arbeit samt dem Abschnitt über die katholische Heidenmission der Gegenwart (für letzteres Thema sei ergänzungsweise auf die Aufsätze von Carl Mirbt, Die katholische Mission 1914—1924, und Die deutsche katholische Missionswissenschaft der Gegenwart, in: Neue Allg. Missionsztschr. 1, 12, 1924, S. 356—366 und 2, 1, 1925, S. 6—25 hingewiesen). Hoffentlich sind die Schwierigkeiten wirtschaftlicher und sonstiger Art, die zu dieser Beschränkung geführt haben, inzwischen überwunden! Der Verlag Herder kündigt wenigstens bereits einen 12. Band für 1924—1925 an, der dann gewiß in altem Umfang und in alter Ausführlichkeit erscheinen soll. Vom konfessionskundlichen Standpunkt aus wäre dies sehr erwünscht.

In der Herderschen Sammlung der Päpstlichen Rundschreiben (mit nebeneinander gestelltem lateinischen und deutschen Text) ist die auf die Enzykliken Benedikts XV. bezügliche Sammlung (vgl. dazu H. Mulert in ThLz. 1923, S. 403 f.) durch die Ausgabe eines Namen- und Sachregisters abgeschlossen worden (Freiburg i. Br., 1923). Von solchen Pius' XI. liegen in dieser Sammlung vor: Ubi arcano Dei consilio (über den Frieden Christi im Reiche Christi) vom 23. Dezember 1922; Rerum omnium (über den hl. Franz von Sales) vom 26. Januar 1923; Studiorum ducem (zur sechsten Jahrhundertfeier der Heiligsprechung des Thomas von Aquin) vom 29. Juni 1923. Für die Literae Encyclicae Pii Papae XI hat übrigens auch der Münchener Theatinerverlag eine vornehm ausgestattete Ausgabe begonnen, aus der uns die erstgenannte (1923. 63 S.) vorliegt. Was den Inhalt der Enzykliken der letzten Päpste betrifft, so ist deren Stellung zu den Grundfragen der Innen- und der Außenpolitik im besonderen Blick auf die deutsche innere und äußere Politik von Ludwig Baur und Karl Rieder, Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik (Freiburg i. Br., Herder, 1923. VIII, 92 S.) behandelt worden, wobei man zwar die Verbindlichkeit der päpstlichen Äußerungen abstuft, zeitlich bedingte Sätze von verbindlichen dogmatischen Grundgedanken unterscheidet, aber im ganzen überzeugt ist, daß in den Enzykliken Leos XIII., Pius' X. und Benedikts XV. — diese stehen im Mittelpunkt — das in praktischer Politik durchzuführende, aus Offenbarung und gesunder Vernunft geschöpfte, autorativ geltende Staats-, Gesellschafts-, Rechts-, Schul-, Wirtschaftsprogramm vorliegt. Das neue bayerische Konkordat, das ja aus den hier dargelegten Grundsätzen über Staat und Kirche und Schulpolitik u. dergl. geflossen ist, sollte das Interesse auch auf dieses 5. Heft der „Schriften zur deutschen Politik" (hrsg. von Georg Schreiber) lenken.
Zscharnack.

Katholische theologische Arbeit aus den letzten Jahrzehnten stellt la Piana, Kirchenhistoriker an der Harvard-Universität, dar in seinem Aufsatz: Recent tendencies in roman catholic theology (Harvard Theological Review, Bd. 15, H. 3, Juli 1922). Was er darstellt, ist eine vielseitige und z. T. sehr achtenswerte Arbeit, und seine Schilderung ist feinsinnig und farbig. Einige Charakterköpfe treten deutlich hervor, so der des Kardinals Billot, des einflußreichsten Thomisten, der s. Z. wohl den Entwurf zur Modernistenenzyklika Pius' des Zehnten lieferte; B. hat in seinem letzten Buche „La parousie" die biblischen Schilderungen des Weltendes im Gegensatz zu vergeistigenden Deutungen wieder mehr wörtlich gefaßt, sieht in einigen Ereignissen der Gegenwart Vorzeichen des nahen Weltendes. Anderwärts hat er sich eingehend über das ewige Los der Nichtkatholiken geäußert und hier sich in erheblichem Maße von der dogmatischen Tradition freigemacht; so wird es nicht an Leuten fehlen, die ihn unkorrekter Lehre beschuldigen. Auch Kardinal Merciers neuscholastische Lebensarbeit war und ist solcher Gefahr ausgesetzt. Wie die dogmatischen Strömungen, so behandelt la Piana Vieles aus den historischen Untersuchungen heutiger katholischer Gelehrter: Cyprianforschung, Geschichte der Mystik, der Liturgie u. a. Aus solchem in der Ferne auf Grund umfassenden Materials geschriebenen Aufsatz

läßt sich übrigens lernen, daß bei allem Fleiß und aller Gründlichkeit deutscher katholischer Wissenschaft doch die in der katholischen Welt unserer Tage einflußreichsten Theologen Romanen sind.

Kardinal v. Faulhaber, Zeitfragen und Zeitaufgaben. Freiburg, Herder. 14. Tausend. 399 S. — Überwiegend nicht kirchengeschichtlichen Inhalts, ist das Buch doch von kirchengeschichtlichem Interesse. Die darin enthaltenen Reden sind zu vier Gruppen zusammengefaßt: religiöse Zeitstimmen; unsere Schulaufgabe (soll heißen: schulpolitische Aufgabe) im 20. Jhd.; Antwort auf die Frauenfrage; Bekenntnis zur Kirche. F. war Professor für alttestamentliche Wissenschaft, ehe er Bischof von Speyer, dann Erzbischof von München wurde; der Bibelgelehrte tritt uns namentlich in einem Vortrag über den Schauplatz der biblischen Geschichte, das heilige Land, entgegen. Die Redeweise ist oft sehr wirksam; vieles wird auch der Nichtkatholik nicht nur mit Interesse, sondern auch mit Vergnügen lesen, so an einer Stelle gegen die rauhborstigen Seelsorger das Wort, der Meister habe gesagt: „ihr seid das Salz der Erde"; er habe nicht gesagt: „ihr seid der Zucker der Erde", aber noch weniger: „ihr seid der Pfeffer der Erde". Die Ablehnung des Kantischen Prinzips der Autonomie überrascht bei einem Katholiken nicht, aber die Art der Polemik gegen freireligiösen Moralunterricht, überhaupt weltliche Schule wird auch vielen von denen ungerecht erscheinen, die selbst durchaus nicht für weltliche Schulen sind. Durch die Vielseitigkeit seines Inhalts (Calderon, Bonifatiusverein, Geschichte der Stellung der kath. Kirche zur Frauenfrage, Stellung der heutigen kath. Akademiker zur Kirche u. a.) gibt das Buch ein interessantes Zeitbild, und sein Verf. erscheint als willensstarker Vertreter eines sehr lebendigen Katholizismus. Mulert, Kiel.

Die Konvertitin Gertrud von Zezschwitz, deren Werbeschrift „Warum katholisch", in N. F. Bd. 6, S. 312 f. angezeigt war, ergänzt diese Schrift durch ihre Broschüre: Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit (Freiburg i. Br., Herder, 1925. VIII, 52 S., gebunden 1,80 Mark), die auch wieder ihren Übertritt zu begründen sucht. Sie rückt dabei das Persönliche, ihr Erleben, weit mehr in den Mittelpunkt als in der früheren Schrift. Sie verfolgt unter dem Gesichtspunkt einer Vor- und Zubereitung auf ihre neue Konfessionszugehörigkeit hin ihr Leben auf lutherischem Boden, wo Löhes Stiftung sie „kirchlich gebildet und verwöhnt", die Landeskirche mit ihrer „Öde und Leere" sie aber nie angezogen hat, und schildert ihr Hineinwachsen in die kath. Kirche. Während die Hoffnung auf Neubelebung des sakramentalen Lebens in der evangel. Kirche ihr verflog, befriedigte die katholische Messe endlich ihren stets vorhandenen, entscheidenden Drang zum „Mysterium des Altarsakraments" erst völlig, und zugleich entdeckte sie, daß das ihr von Jugend auf selbstverständliche andere Mysterium, das „Mysterium des Wortes Gottes" auch im Katholizismus zu voller Geltung komme, ja wirklich autoritativ im Mittelpunkt stehe, sodaß sie den „Protestanten" das Recht zur Selbstbezeichnung als „Evangelische" unbedingt abspricht. Das Wort S. 19 über Luther („Ich hatte mich nie zu seinen rückhaltlosen Bekennern gerechnet. Die Rückkehr zur Kirche des Anfangs als Reformationsgedanke hatte für mich allein Geltung") zeigt, daß ihr wirkliche evangelische Art in ihrem tiefsten Unterschied gegenüber dem Katholizismus offenbar stets fremd gewesen und sie im Wesentlichen auf eine doch ziemlich äußerliche Unterscheidung beider Konfessionen eingestellt war. Gleichwohl sind ihre Urteile und Schilderungen konfessionskundlich sehr interessant.

Das Literarische Zentralblatt, das in seiner neuen Gestalt im Wesentlichen eine mit kurzen Inhaltsangaben durchsetzte Bibliographie der einzelnen Wissenschaftsgebiete gibt, pflegt doch jeder Nummer einen zusammenfassenden Leitartikel über aktuellere Neuerscheinungen mit anschließender Bibliographie an die

Spitze zu stellen. Jüngst hat es nun eine Reihe unter dem Titel „Sonderdrucke des Literarischen Zentralblattes“ begonnen, die erweiterte Abdrucke solcher Leitartikel mit Bibliographie sammeln soll. Nr. 1 enthält, vom Leipziger kirchenhistorischen Privatdozenten Hans Leube zusammengestellt, Die Literatur des deutschen Katholizismus im letzten Jahre (aus Nr. 17, 19, 20 des LZbl. 1924. Leipzig, Verlag des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler, 1924. 57 S.) — ein charakterisierender Aufsatz, dem dann eine systematisch geordnete Bibliographie dieser Literatur d. J. 1923 (zum Teil darüber hinausgehend) sich anschließt. Ohne Zweifel eine rege literarische Tätigkeit, die hier nicht nur auf theologischem, philosophischem, historischem und pädagogischem Gebiet, sondern auch in Literatur, Kunst, Politik und dergl., also in ihrer ganzen Breite, verfolgt wird; so wird dieses Heft auch ein Beleg dafür, wie wenig man heute noch von einem „Bildungsdefizit“ der Katholiken sprechen darf. Zscharnack.

Aus der Arbeit der kirchengeschichtlichen Vereine

Gesellschaft für Kirchengeschichte

Bericht über das sechste Vereinsjahr

Am 29. Oktober 1924 fand die sechste Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Magdeburg statt. Die Tagung, zu der 30 Mitglieder erschienen waren, wurde an Stelle und im Auftrag des durch eine Romreise verhinderten Ersten Vorsitzenden, Professor D. Lietzmann, durch den Stellvertretenden Vorsitzenden, Professor D. Beß, geleitet.

I. Der wissenschaftliche Teil der Tagung

Professor Beß begrüßte die Anwesenden im Namen des Vorstandes und stellte, um irrtümlichen Auffassungen, die aus dem unmittelbaren Anschluß dieser Tagung an die kurz vorangegangene der Luthergesellschaft entstehen könnten, vorzubeugen, ausdrücklich den interkonfessionellen Charakter der Gesellschaft und ihrer Tagung fest. Das Programm, das die Gesellschaft sich bei ihrer Gründung im Jahre 1919 gestellt habe, hätte in den schlimmen Jahren der Inflation zurückgestellt werden müssen. Bei der jetzigen allmählichen Gesundung der allgemeinen Verhältnisse könne an eine teilweise Erfüllung des alten Programms herangetreten werden. Die Gesellschaft trete mit etwa 260 Mitgliedern in ihr zweites Lustrum. Sie biete ihren Mitgliedern im Jahre 1924 neben der jährlichen Tagung mit den Vorträgen einen Band der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" im Umfange von 30 Bogen für 10 RM. Eines der Hauptwerke der Gesellschaft sei die Zentralisierung der landes- bezl. provinzialkirchlichen Forschung, deren zu besonderen Vereinen zusammengeschlossenen Organe konfessionellen Charakter tragen. Zur Erfüllung der Ziele der „Gesellschaft für KG." sei weitere Werbearbeit innerhalb und außerhalb Deutschlands nötig und eine erhebliche Vermehrung der Mitgliederzahl dringend erforderlich. Was das Ausland betrifft, so habe die Gesellschaft in Nordamerika und Schweden besonders freundliches Entgegenkommen gefunden. Die Zeitschrift müßte in ihren Berichten ein Bild der gesamten kirchengeschichtlichen Forschung wiederspiegeln.

Darauf hielt Reichsarchivrat Dr. Schäfer aus Potsdam seinen Vortrag über „Die neuere Patrozinienforschung als Ge-

schichtsquelle mit besonderer Rücksicht auf die mittlere Elbegegend und Magdeburg". Da dieser Vortrag in einer der nächsten Hefte der Zeitschrift in irgendeiner Form veröffentlicht werden dürfte, sehen wir hier von einer näheren Inhaltsangabe ab.

Nach der Mittagspause fand eine fast zweistündige Führung durch den Magdeburger Dom statt unter der Leitung des Kunsthistorikers Dr. Kunze, der sich eingehend über die Baugeschichte dieses Bauwerks verbreitete und auf besonders wichtige Teile des Doms aufmerksam machte.

In der sich hieran anschließenden, der sächsischen Provinzialkirchengeschichte gewidmeten Fortsetzung der Tagung sprach Pastor Frantz aus Magdeburg über „Die Reformation in Magdeburg anno 1524, eine Vierhundertjahr-Erinnerung", schilderte den Gegensatz, der sich allmählig zwischen der zur Freiheit strebenden Bürgerschaft und der Geistlichkeit herausbildete, und berichtete von den Frühlingstagen des Jahres 1524, wo die Einführung der Reformation in Magdeburg erfolgte.

Gleichzeitig mit dieser Nachmittagssitzung fand die Sitzung der Neutestamentler statt, in der über die Neuausgabe von Nestles Novum Testamentum Graece, über eine Neuausgabe von Wettsteins Parallelen der Hellenistischen Literatur zum Neuen Testament und über Urchristentum und Katholizismus, sowie über Urchristentum und Kultus verhandelt wurde (vgl. den diesbezüglichen Bericht des Vorsitzenden Professor D. v. Dobschütz in Znt. W. 23, 1924, S. 311—313).

II. Der geschäftliche Teil der Tagung

Nach einer vorbereitenden Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses erstattete in der Hauptsitzung der Geschäftsführer, Oberpfarrer em. Arndt, den Geschäftsbericht und wies besonders auf die Schwierigkeiten hin, die in dem fünften Vereinsjahr der Zeitschrift und der Gesellschaft gedroht hätten, aber glücklich überwunden worden seien.

Danach legte der Geschäftsführer die Rechnung über das Jahr 1923, dessen Einnahmen 441 Billionen und dessen Ausgabe 282 Billionen Papiermark betrugen, so daß ein Bestand von 159 Billionen Papiermark vorhanden war. Die Versammlung erteilte die beantragte Entlastung.

Die über die Gestaltung der Zeitschrift, besonders der Bücherbesprechungen und Forschungsberichte geäußerten Wünsche wurden dem Redaktionsausschuß zur weiteren Behandlung überwiesen.

Um den vertraglichen Verpflichtungen der Gesellschaft nachzukommen, wurde beschlossen, für 1924 eine Nachzahlung von 2,50 RM. von jedem Mitglied zu fordern, so daß der Mitgliedsbeitrag für 1924 10 RM. beträgt.

Sodann wurde der Entwurf eines neuen Vertrags mit dem Verlag F. A. Perthes A.-G. in Gotha für die Jahre 1925—1927



vorgelegt. Der Vorstand wurde beauftragt, nach Anhörung der Mitglieder des Geschäftsführenden Ausschusses den Vertrag mit dem Verlag abzuschließen.

Der Mitgliedsbeitrag für 1925 wurde auf die Höhe des Ladenpreises der Zeitschrift (20 RM.) festgesetzt, die Höhe des Beitrags der Neutestamentler, die nicht die Zeitschrift für Kirchengeschichte, sondern nur die Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft beziehen wollen, auf 5 RM.

Bei den satzungsgemäß vorzunehmenden Wahlen wurde auf Vorschlag aus der Versammlung der bisherige Vorstand: Professor D. Lietzmann in Berlin als Vorsitzender, Professor D. Beß in Berlin als stellvertretender Vorsitzender und Oberpfarrer em. Arndt in Berlin als Geschäftsführer durch Zuruf wiedergewählt. Die Genannten haben die Wahl angenommen.

Zu Mitgliedern des Geschäftsführenden Ausschusses wurden außer dem Vorstand die bisherigen Mitglieder: Holmquist, Merkle, Mirbt, Müller, Pallas, Pijper, Rockwell, Scheel, Schmeidler, Staehelin, Zscharnack wiedergewählt; für die verstorbenen Mitglieder (Bürckstümmer und Nietzki) Ersatzmänner zu wählen, wurde dem Geschäftsführenden Ausschuß auf Vorschlag des Vorstandes übertragen. Eine Anregung, mehr katholische Gelehrte in den Ausschuß zu wählen, wurde dem Vorstand zur Erwägung überwiesen.

Betreffs Zeit und Ort der Jahresversammlungen wurde der Vorstand beauftragt, entsprechend dem Beschluß der Würzburger Tagung, die Jahresversammlung an die Tagung großer Vereine anzuschließen, mit der Leitung der Historikertagung und des Philologentages Fühlung zu nehmen. Endgiltige Beschlußfassung über Tag und Ort des nächsten Jahres soll der jedesmaligen Jahresversammlung vorbehalten bleiben. Es wurde beschlossen, die nächstjährige Tagung an die Philologenversammlung (voraussichtlich in Erlangen) anzuschließen, die des Jahres 1926 an den Historikertag (in Breslau). Die Einladungen zu der Jahresversammlung sollen spätestens zwei Monate vor der Versammlung ergehen.

Oberpfarrer em. Georg Arndt, Geschäftsführer.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Theologische
Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift
für das gesamte Gebiet der Theologie

begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. von Dobschütz, D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von

D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**

Erscheint seit 1828 und ist die älteste wissenschaftlich-theologische Zeitschrift Deutschlands

Als letztes Heft erschien: 96. Band Heft 1
Alttestamentliche Forschungen

*

Inhalt

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

*

Preis des Heftes: fünf Mark

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha / Stuttgart

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger † / In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von

Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLIV. Band

Neue Folge VII

Zweites Heft
1925



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

INHALT

UNTERSUCHUNGEN

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Breslau 16, Kaiserstrasse 82
Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

Untersuchungen

Neue Forschungen zu Paul von Samosata

Ein Bericht

Von Hans von Soden, Marburg

Die Kirchengeschichtschreibung der Gegenwart ist auch in Deutschland im Begriff, von großen periodologischen, die „Zeiträume" in allseitig ausgeführten Querschnitten schildernden und einzelne Hervorbringungen oder Funktionen der Religionsgeschichte in Längsschnitten von ihren Ursprüngen bis zur Neuzeit verfolgenden problemgeschichtlichen Darstellungen zu Monographien überzugehen. Adolf v. Harnacks Marcion ([1]1921, [2]1924), Karl Holls zu einer Monographie zusammenwachsenden Lutheraufsätze ([1]1921, [2.3]1923), Erich Seebergs Gottfried Arnold (1923), G. Schrenks Coccejuswerk (1923) erweisen in ihrer Gleichzeitigkeit diese Tendenz. Sie ist durchaus zu begrüßen; denn in der Form der Monographie werden gewisse eingebürgerte Schemata sich auflösen, die in ihrer Erstarrung den reichen Gewinn zu ersticken drohen, den sie als Leitgedanken gebracht haben, und gewisse tiefliegende Verbindungen geschichtlichen Lebens, die sich der periodisierenden oder rubrizierenden Verteilung entziehen, werden ans Licht treten. Bedingung dafür ist natürlich, daß bedeutende und originelle, epochale und nicht episodische Erscheinungen monographisch behandelt werden. Eine Monographie im angedeuteten Sinn hat uns nun auch F. Loofs in seinem „Paul von Samosata"[1] geschenkt, ohne damit die seine Lebensarbeit charakteristisch bestimmende theologische Linie zu verlassen.

Das Buch hat sozusagen ein doppeltes Gesicht; das eine zeigen seine ersten, das andere seine letzten Sätze: „Der Hauptzweck dieser Arbeit ist, zusammenzustellen, zu prüfen und zu ordnen, was von P. v. S., von den gegen ihn gehaltenen Synoden und von seinem Hauptgegner Malchion

---

1) Friedrich Loofs, Paul von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 44. Band, Heft 5). Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1924. X, 346 S.



erhalten ist. Doch kann über die Echtheit manches überlieferten Textes oder Textbruchstückes nur dann geurteilt werden, wenn zuvor die Lehrweise des P. v. S. auf Grund des zweifellos sicheren Materials untersucht ist. Diese dogmengeschichtliche Untersuchung aber setzt so mannigfach eine Kenntnis der Überlieferungsgeschichte und die Feststellung von Ereignissen und Beziehungen des äußeren Lebens des P. v. S. voraus, daß auch diese Dinge von der Behandlung nicht ausgeschlossen werden konnten" (S. 1). P. v. S. „hat der neuplatonischen Flut, der Origenes die Bahn gebrochen hatte, durch die sie, die alten Traditionen überschwemmend, in die Kirche eindrang, sich entgegengestemmt. Das ist sein Ehrentitel. Aber er ist von ihr verschlungen worden, wie später Marcell, der Homousianismus der Altnicäner, die antiochenische Theologie — und der dürftige Rest des Alten, den das Abendland im Chalcedonense noch zu wahren gewußt hatte. Und man kann, wenn man aus dem Geiste jener Zeit heraus urteilt, sein Schicksal nicht als unbegreiflich und unverdient bezeichnen. Denn schon bei ihm waren die alten Traditionen durchlöchert durch Einflüsse hellenistischer Metaphysik, obgleich älterer Art. Und wenn einmal philosophische Metaphysik in der Glaubenslehre geduldet wird, so ist die jeweilig modernste brauchbarer als schon veraltende Formen. Urteilen wir aber aus unserer Zeit heraus, die eine andere Bildungsgrundlage hat, als die des Hellenismus, so muß uns P. v. S., gleichviel wie über seinen persönlichen Charakter zu urteilen ist, deshalb als einer der interessantesten Theologen der vornicänischen Zeit gelten, weil er in einer Tradition stand, die in einer Zeit vor der hellenistischen Sturmflut wurzelt" (S. 322). — Das Programm der Eingangssätze bestimmt die äußere Ökonomie des Buches. In der Tat erscheinen die dogmengeschichtlichen Untersuchungen zunächst als Bestandteile der literaturgeschichtlichen, nämlich als Untersuchungen, die das Urteil über die Echtheit der nicht unanfechtbar überlieferten Fragmente Pauls ermöglichen sollen. Dadurch tritt die in der inneren Komposition des Buches selbständige und den Verfasser augenscheinlich mit stärkstem eigenen Anteil beanspruchende dogmengeschichtliche Untersuchung der Lehre des P. v. S. nicht so zusammenhängend und übersichtlich hervor, wie es der Bedeutsamkeit ihrer Fragen und Antworten eigentlich zukäme. Damit soll die Disposition des Werkes nicht kritisiert sein; denn ihre Schwierigkeit liegt gerade bei diesem Gegenstand in der Natur teils der Sache, teils der überlieferungsgeschichtlichen Lage, und die von L. gewählte, gleichsam bescheidene Darstellungsweise ist wohlerwogen und hat ihre bestimmten Vorteile.

Direkte Überlieferung von P. v. S. haben wir bekanntlich so wenig, wie bei den meisten „Häretikern". Aber da er in der orientalischen Kirche als eine Art Erzvater der trinitarisch-christologischen Häresien galt, ist er sehr häufig genannt und nicht selten auch zitiert worden. Quelle der Zitate waren unmittelbar oder mittelbar zumeist die Nachschrift der zu seiner „Entlarvung" führenden Disputation mit Malchion,

und der Synodalbrief über seine Absetzung, der natürlich seinerseits wiederum die Nachschrift benutzt. Von ihm bieten Eusebius und Leontius Auszüge in beträchtlichem Umfang, und die Nachschrift selbst hat dem Leontius noch vorgelegen. Die Auszüge des Eusebius und Leontius sind die sichere Grundlage für die Rekonstruktion der ursprünglichen Überlieferung. Bei Eusebius stehen vier (Nr. 1—4) und bei Leontius zwölf (Nr. 12—23) der von Loofs gezählten 49 Fragmente. Zehn dieser Stücke kehren in der den Akten des Ephesinum von 431 einverleibten Contestatio des Eusebius von Dorylaeum, der den Nestorius durch seine Übereinstimmung mit P. v. S. stigmatisieren will (Nr. 5—11), und in Justinians tract. c. monoph., wo sie der gleichen Tendenz dienen (Nr. 24—26), wieder. L. vermutet wohl zutreffend, daß das geringe Mehr, das Justinian gegenüber Leontius bietet, nicht aus selbständiger Kenntnis der Antiochenischen Akten, sondern vollständigeren Leontius-Texten stammt (S. 121 f.). Ebenso gehen mittelbar durch nicht mehr erkennbare Zwischenquellen auf die Disputationsakten und den Synodalbrief zurück zehn in antinestorianischen syrischen Florilegien enthaltene Zitate (Nr. 27—36); neun davon werden ausdrücklich auf die Disputationsakten zurückgeführt, und vier unter diesen decken sich mit Leontius-Zitaten; das zehnte dagegen (Nr. 36) ist eine fraglos unechte Symbolformel, die angeblich gegen P. v. S. aufgestellt worden ist. Somit gehören von den 49 Fragmenten 35 sicher zu den Antiochenischen Akten, und eins ist unecht. — Von den verbleibenden dreizehn sind fünf (Nr. 37—41) die vielbesprochenen Zitate der antimonotheletischen doctrina patrum aus den Paul zugeschriebenen *λόγοι πρὸς Σαβῖνον*. L. möchte in ihnen von einem antimonotheletischen Fälscher „für seine Zwecke zurecht gemachte" Äußerungen des P. v. S. sehen, deren echte Bestandteile sich nicht sicher ausscheiden ließen; diese eventuell echten Äußerungen des P. v. S. meint L. dann nicht auf ein sonst unbekanntes Werk *πρὸς Σαβῖνον*, sondern auf die Disputationsakten zurückführen zu müssen, wobei er in *πρὸς Σαβῖνον* einen alten Fehler für *πρὸς Μαλχίωνα* zu vermuten geneigt ist. — Fünf weitere Fragmente (Nr. 45—49) werden von Epiphanius zum Teil in indirekter Rede als Lehrmeinungen der *ἀπὸ τοῦ Σαμοσατέως* angeführt, und ein ebenfalls auf *τινὲς ἀπὸ τῶν τοῦ Σαμοσατέως* zurückgeführtes Stück bietet die pseudoathanasianische Rede contra Arianos (Nr. 44). Es kommen noch hinzu ein kurzes Fragment, das Apollinaris von Laodicaea laut der Gegenschrift Gregors von Nyssa aus dem Synodalbrief als Meinung der Synode zitiert hat, während es sich nach L. nur um eine im Synodalbrief angeführte Äußerung des P. v. S. handeln kann (Nr. 42), und ein Zitat in dem pseudoathanasianischen l. c. Apoll., das man auch am ehesten dem Synodalbriefe entnommen sein lassen dürfte (Nr. 43). L. hat aber diese beiden Stücke nicht in seine Zusammenstellung der Reste des Synodalbriefes eingerückt, weil sich ihre Stelle in diesem nicht sicher bestimmen läßt. — Außerhalb der Zählung bleibt der sogenannte Hymenäusbrief (s. hernach).

Damit ist alles zusammengestellt, was sich aus den bekannten Quellen ermitteln läßt; schwerlich dürfte etwas übersehen sein. Nicht ganz verständlich ist es, warum vier indirekt gehaltene Anführungen von Lehren des P. v. S. bei Epiphanius von L. (S. 162) nicht in seine Numerierung aufgenommen sind, auch wenn es mit ihm „für sehr unwahrscheinlich zu halten ist, daß sie urkundlichen Quellen entnommen sind" (S. 162); denn das gilt auch von Nr. 45—49. L. hat nun seine 49 bzw., unter Weglassung der sicher ganz unechten Nr. 38, 48 Fragmente in seinem Textanhang so zusammengedruckt, daß erst die aus dem Synodalbrief stammenden, dann die aus der Disputation angeführten (es ist nicht tunlich, die Disputationsstücke im Synodalbrief von diesem zu scheiden), dann die oben näher bezeichneten „Fragmente, bei denen ihre Herkunft aus dem Synodalbrief oder ihre Stellung in ihm nicht sicher festgestellt werden kann" (Nr. 42, 43 — hier ist auch eine bisher nicht herangezogene Notiz aus der bei Epiphanius zitierten Denkschrift der Homöusianer Georgius von Laodicaea und Basilius von Ancyra aus dem Jahre 359 untergebracht, nach welcher die Synodalen von 268 den *λόγος* als *οὐσία* bezeichnet haben), schließlich die Paulianer-Fragmente bei Epiphanius geboten werden. Doppelt überlieferte Stücke sind dabei natürlich nur einmal abgedruckt und sorgfältig rezensiert. Ein Apparat weist die Überlieferungsquellen und bei mehrfacher Bezeugung die Varianten nach. Den angegebenen vier Gruppen ist der chronologischen Ordnung wegen vorangestellt der von Turrianus veröffentlichte Brief des Hymenäus von Jerusalem und anderer Bischöfe, in dem sie von P. v. S. in ultimativer Form die unterschriftliche Zustimmung zu ihrem weitläufiger dargelegten Glauben fordern. L. hält ihn für ein echtes, wenngleich textlich nicht unverstümmelt erhaltenes Aktenstück aus den letzten Verhandlungen vor der Entscheidung, deren theologische Schwierigkeiten ja auch andere Berichterstatter hervorheben. L. hat von ihm eine zweite Hs. (Paris Gr. 299 s. XI) gefunden und mit ihrer Hilfe den Text des Turrianus gebessert, freilich nicht völlig zu heilen vermocht. Die von Turrianus benutzte Hs. konnte L. trotz darauf verwandter Bemühungen nicht nachweisen; inzwischen hat er auf Grund eines Hinweises von Franz Diekamp ThLZ. 1924, Sp. 459 mitgeteilt, daß diese vielleicht in dem Cod. Vat. Gr. 1431 s. IX/X erhalten sein könnte. Den Schluß der Textzusammenstellung bilden die Fragmente der *λόγοι πρὸς Σαβῖνον*. Man braucht nur den übersichtlichen Textanhang bei L. mit der bisher wohl meist benutzten Zusammenstellung von Routh, Reliquiae sacrae [2]III, S. 287ff. zu vergleichen, um dankbarst den wesentlichen Fortschritt zu erkennen, den L.s Arbeit schon rein quellenkritisch — in Vollständigkeit, Ordnung, Textgestaltung — bedeutet. Ein eingehendes Inhaltsverzeichnis und praktisch angelegte Register lassen alles Einzelne in den weitschichtig angelegten Untersuchungen immer wieder auffinden.

L. hatte dennoch das Mißgeschick, daß trotz seiner unanfechtbar umsichtigen Arbeit die etwa gleichzeitig mit der seinigen erschienene

französische Monographie über P. v. S. von Bardy — sie liegt mir noch nicht vor, und ich referiere nach Loofs' eingehender Besprechung in ThLZ. 1924, Sp. 457—462 — noch neue Textstücke nachweisen konnte. L. hat sie nicht übersehen; denn sie waren teils ungedruckt, teils nur armenisch gedruckt und wurden B. nur durch persönliche Mitteilungen zugänglich. Es sind sieben Fragmente aus dem noch ungedruckten syrischen L. III des Severus von Antiochien „contra Grammaticum" (cod. Mus. Brit. Syr. add. 12157), unter denen zwei inhaltlich neu sind, und sechs aus der armenischen „Widerlegung der auf der Synode von Chalcedon festgestellten Lehre" des Timotheus Aelurus (s. die Anzeige von Kattenbusch ThLZ. 1910, Sp. 767), von denen fünf neu sind. Aus den näheren Mitteilungen, die L. a. a. O. darüber macht, ergibt sich, daß sachlich neu Bedeutsames diesen interessanten Texten nicht zu entnehmen ist, insbesondere nichts, was zu einer Modifikation von L.s quellenkritischen oder dogmengeschichtlichen Aufstellungen nötigte; die neuen Stücke gehören nach L. teils in den Synodalbrief, teils in die Disputationsakten.

Echtheitskontroversen können nur bezüglich des Hymenäusbriefes und der Sabinus-Fragmente aufkommen. L. verteidigt den ersteren energisch und m. E. so überzeugend, wie es in Fragen dieser Art erreichbar ist. Seiner Skepsis gegenüber den Sabinusstücken ist A. v. Harnack, der sich schon öfter für diese eingesetzt hat, in einer Akademievorlesung (SBA. 1924, S. 130—151) in eingehender Besprechung der Stücke entgegengetreten. L. sagt selbst (S. 292): „Ist einem Fälscher des 7. Jahrhunderts zuzutrauen, daß er, wenn ihn nur der Gedanke erfüllte, den Monenergismus und Monotheletismus durch den Namen des P. v. S. ins Unrecht zu setzen, gleichsam im Vorbeigehen, so tiefgreifende Ausführungen entwickelt habe? Eine grundsätzliche Abweisung der Naturenlehre zu verstehen, ja auch nur in sie sich hineinzudenken, sind Theologen jener Zeit schwerlich imstande gewesen." H. nimmt dies auf und führt weiter aus, daß die von L. angenommenen (anti)monotheletischen Interpolationen gerade als tendenziöse nicht eben einleuchtend erscheinen, an sich aber als Aussagen des P. v. S. keineswegs ausgeschlossen sind. In der Tat glaube ich, daß die Sabinusstücke unbedenklich dem P. v. S. zugeschrieben werden dürfen, dem man sie gewiß zuschreiben würde, wenn sie anonym überliefert wären. (H.s Vermutung, daß *Σαβῖνον* eine Entstellung aus *Ζενοβίαν* wäre, scheint mir allerdings nicht haltbar zu sein; es liegt ja überhaupt kein Grund vor, an dem Schrifttitel zu korrigieren [1].)

Es ist nur wenig, was zu den Texten die Nachrichten hinzufügen. Sie sind an sich zahlreich, aber sie geben eine schematische häresio-

1) Inzwischen (während des Drucks dieses Berichts) hat sich L. zu A. v. Harnacks Vorlesung eingehend in einer Anzeige derselben ThLz. 1925, S. 227—232 geäußert. Er zieht a. a. O. auch Bardys Hypothese, die Sabinusfragmente stammten von Theodor von Mopsueste oder aus seiner Schule, in Erörterung und verbleibt im übrigen bei der These seines Buches.



logische Tradition weiter. L. unterscheidet in ihr treffend drei Stadien: die antiebionitische und antimarzellische, die antinestorianische und die antimonotheletische Beurteilung des P. v. S. Sehen wir von den dabei mitgeteilten Zitaten ab, über die ja zuvor eingehend berichtet wurde, so hat dogmengeschichtliches Interesse eigentlich nur die eine Nachricht, daß beim Streit um P. v. S. das *ὁμοούσιος* eine Rolle gespielt hätte. L. hat hier wohl die vielbesprochene Frage endgültig geklärt. Hilarius, Athanasius, Basilius von Caesarea berichten übereinstimmend, daß die Synodalen von 268 das *ὁμοούσιος* abgelehnt haben, nach Hilarius, weil es P. v. S. vertreten habe, nach Athanasius dagegen vielmehr auf dessen Betreiben, der es den Synodalen durch eine falsche Interpretation verdächtig zu machen gewußt habe; Basilius reflektiert auf P. v. S. gar nicht, wie L. die Stelle wohl richtig deutet. Gewiß hat nun hier Hilarius recht, der ja auf dem Material orientalischer Homöusianer fußt, dessen Verläßlichkeit durch das auf mangelhafter urkundlicher Kenntnis und tendenziöser Zurechtlegung beruhende Gegenzeugnis des Athanasius nicht erschüttert werden kann. Näheres über den Sinn, in dem P. v. S. das *ὁμοούσιος* vertreten hat und seine Richter es „abgelehnt" — mehr darf man nicht sagen — haben, läßt sich nur vermuten; man mag dabei die Konstruktion des Hilarius und Basilius für richtig oder irrig halten, hat nur in ihr eben Konstruktion und nicht Tradition zu sehen.

Auch über die äußeren Verhältnisse und Hergänge läßt sich den Nachrichten wenig entnehmen. Daß P. v. S. in persönlichen Beziehungen zur palmyrenischen Königin Zenobia gestanden hätte, die als Jüdin oder Proselytin an seiner Lehre ein besonderes Interesse genommen hätte, ist der älteren Berichterstattung von Eusebius (= Hieronymus) nicht bekannt. L. mißt dieser von Athanasius ab in leichten Variationen verbreiteten Tradition gar keinen geschichtlichen Wert bei. „Man darf vermuten, daß P. v. S. der palmyrenischen Partei angehörte, die Mehrzahl seiner Gegner der römisch-hellenistischen" (S. 34). Daraus habe die Tradition eine besondere Gönnerschaft der Zenobia für P. v. S. gemacht, und aus dieser sei in Kombination mit dem gegen ihn erhobenen Vorwurf des Judaisierens „das antiochenische Gerede" von der jüdischen Herkunft oder den judaisierenden Neigungen der Zenobia entstanden. „Von ‚nahen Beziehungen zwischen P. v. S. und der Zenobia' zu reden, hat behutsame Forschung m. E. kein Recht" (S. 34). — In der Frage, wieviel Synoden sich mit Pauls Fall befaßt haben, und wann diese gehalten worden sind, argumentiert L. für zwei (nicht drei) Synoden in den Jahren 264 und 268; die Annahme von drei Synoden beruht nach ihm auf einer Verwechslung von verschiedenen Verhandlungsabschnitten mit selbständigen Synoden und verengt den Begriff des Wortes gegen die zeitgeschichtlichen Verhältnisse. — Die Überlieferung, daß P. v. S. 259/60 sein Bischofsamt angetreten habe, und daß er 272 durch Aurelian aus dem „Kirchenhause" vertrieben worden sei, hält L. für zuverlässig. In der Behauptung des Synodalbriefes über den sittlich an-

stößigen Lebenswandel Pauls, sieht er dagegen die leider ja nicht nur in der alten Kirche übliche Ketzerverleumdung; denn wenn derartige Vorwürfe wirklich zu erhärten gewesen wären, würde die Absetzung Pauls nicht so schwierig gewesen sein, wie es die Berichterstatter hervorheben. Soviel ich sehe, hat L. in all diesen Erwägungen die Zeugnisse durchaus für sich. Man muß nicht überall so skeptisch sein, wie er es ist, und hypothetische Kombinationen kann auch er nicht ganz entbehren, aber jedenfalls hat er durchweg das Bezeugte gegen Vermutbares klar abgegrenzt.

Eine wohlbegründete Vermutung bringt er selbst in einem interessanten Exkurs über den Canon 19 des Nicänischen Konzils, der die Behandlung von zur katholischen Kirche zurückkehrenden Paulianern regelt. Er deutet ihn als die in die Form eines Kanons gekleidete Sanktion einer in Antiochia vereinbarten Fusion zwischen Katholiken und Paulianern, bzw. einem Teil oder Flügel der letzteren; denn es gab ja auch später noch Paulianer. Nachdrücklich sei darauf hingewiesen, daß im Verlauf dieser Erörterungen L. (S. 183 ff.) der allgemein verbreiteten Meinung, daß Lucian der Märtyrer ein Anhänger Pauls gewesen sei, den Boden entzieht. Die Deutung der Worte: *ὃν* (sc. P. v. S.) *διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους* — im Schreiben des Bischofs Alexander von Alexandria an seinen gleichnamigen Kollegen in Byzanz vom Jahre 324 (bei Theodoret, h. e. 1, 4, 35) auf Lucian den Märtyrer ist durch nichts geboten und hat durchaus gegen sich, was über Lucians — des Origenisten! — Lehre bezeugt ist (S. 262. 264). Es dürfte sich also in dem von Alexander erwähnten Lucian vielmehr um einen Bischof der Paulianer handeln, der diesen häufigen Namen führte. Ein anderer Bischof dieser Gemeinde ist vielleicht der Paulinus, den Hieronymus als katholischen Bischof von Antiochia zwischen Philogonius und Eustathius aufführt, der aber bei Theodoret in der Liste der antiochenischen Bischöfe fehlt; dies bleibt freilich nicht mehr als „eine diskutable Möglichkeit" (S. 192), für die man Gründe und Gegengründe bei L. nachlese. Im Zusammenhang damit wird es für L. (S. 193) „nicht unwahrscheinlich, daß Hosius in der Zeit zwischen dem Tode des Philogonius (20. XII. 324) und der Synode von Nicaea irgendwie in die kirchlichen Verhältnisse Antiochiens eingegriffen hat", und es verstärkt sich für ihn die von Brillantow geäußerte Vermutung, daß der Name des Hosius anstelle des unbekannten Eusebius (von Jsaura?) in der Adresse des Synodalbriefes des von Ed. Schwartz und A. v. Harnack heiß umstrittenen, von E. Seeberg eingehend behandelten Frühjahrskonzils von Antiochien 325 gestanden haben könnte; damit schwächen sich für L. die Bedenken gegen die Geschichtlichkeit dieser Synode überhaupt ab, obwohl ihm deren „noch manche bleiben" (S. 194).

Auf dem breit und fest gelegten Grund dieser quellenkritischen Untersuchungen ruht nun die dogmengeschichtliche Charakteristik des Samo-

sateners, wie ihn die Kirchenväter nennen. Von vornherein ist hier zweierlei hervorzuheben: einmal — und dies bedeutet eine Vereinfachung der Diskussion — die dogmengeschichtliche Charakteristik hängt im Fall des P. v. S. von Echtheitsfragen letztlich nicht ab. Man kann auf Grund der vorhandenen Überlieferung sein dogmengeschichtliches Charakterbild verschieden zeichnen; aber das hängt von der Deutung der sicheren Fragmente und der dogmengeschichtlichen Verwandtschaften ab, während es nichts ausmacht, ob man diese oder jene nicht ganz gesicherten Stücke hinzuzieht oder nicht. Auch die kostbaren Sabinusstücke nuanzieren und verdeutlichen manches im Ausdruck, aber verändern keinen wesentlichen Zug in der Lehre Pauls. Sie „geben das Recht, noch energischer die schon auf Grund zweifellos echter Ausführungen des P. v. S. geltend gemachte Beobachtung zu betonen, daß P. v. S. in der Christologie bewußt sich bemühte, die ‚physischen' Begriffe durch solche des wertvolleren ethisch-persönlichen Gebietes zu ersetzen" (S. 293). Ein anderes wird auch von L. selbst (S. 202) vorweg bemerkt: wir kennen nur die trinitarisch-christologische Lehre Pauls, von der allenfalls noch ein Streiflicht, aber nur ein schmales, auf seine Exegese fällt. Wir wissen dagegen nichts von seiner Ethik, seinem Kirchenbegriff u. a. m. In diesen Punkten wird er von dem in seiner Zeit Gemeinchristlichen nicht irgend erheblich abgewichen sein. Nun ist aber auch seine trinitarisch-christologische Lehre natürlich nicht die absolute Häresie, als die sie bei seinen Gegnern erscheint. L. verwendet in den dogmengeschichtlichen Kapiteln seines Werkes sein Hauptbemühen darauf, nachzuweisen, wie stark Pauls Gedanken in älterer und ältester Tradition Anknüpfung haben, und wie wenig er mit ihnen auch im 3. und 4. Jahrhundert allein steht. Die Quintessenz von L.s Analysen, die neben Paul selbst Marcell von Ancyra und Eustathius von Antiochien auf der einen und Tertullian auf der anderen Seite eingehender behandeln und außerdem Theophilus des Näheren, aber auch andere altkirchliche Zeugen nach Anlaß heranziehen, ist in den eingangs dieser Besprechung ausgeschriebenen Schlußsätzen seines Buches bereits angegeben. Um sie in L.s eigener Terminologie noch näher zu verdeutlichen: er sieht in Paul einen Hauptvertreter einer monotheistisch-dyophysitischen Linie, die er von der pluralistisch-monophysitischen scheidet. Die letztere ist ihm die in der Logoslehre der Apologeten kirchlich eingeführte, im System des Origenes spekulativ durchgeführte Hellenisierung des Offenbarungsglaubens, deren geschichtliche Stärke ihre Übereinstimmung mit der Metaphysik der Zeitphilosophie einerseits und dem Vulgärkatholizismus, der Sakramentsmystik, anderseits ist. Die ältere und legitimere Theologie ist ihm jedoch die monotheistisch-dyophysitische oder mit anderem Namen die ökonomisch-trinitarische, wie sie im NT. angelegt ist, bedeutsame vorapologetisch-antignostische Zeugnisse hat, bei Theophilus und Tertullian, ja auch bei Paul selbst schon nicht mehr rein und ungebrochen, aber doch so deutlich vertreten wird, daß ihre Ursprünglichkeit und Selb-

ständigkeit unbezweifelbar ist, wie sie denn auch noch bei Marcell und Eustathius einer an sich anders orientierten theologischen Stellung zugrunde liegt. Ganz verschollen ist sie auch weiterhin niemals in der christlichen Theologie. L. zieht (S. 251. 297) mit einem interessanten Zitat aus M. Kähler die Linie ihrer Spuren bis in die Gegenwart hinein. Auch sein eigenes dogmatisches Urteil verhehlt er mit nichten: „Nur bei ‚dyophysitischem' Denken läßt der christliche Monotheismus sich festhalten; jedes monophysitische oder zum Monophysitismus hinneigende Denken wird zu pluralistischer Fassung der Trinitätslehre gedrängt" (S. 317, vgl. auch die oben zitierten Schlußsätze und manche anderen Stellen des Buches). Es würde zu weit führen, über die Einzelanalyse der Geschichte der ökonomisch-trinitarischen Lehre bei L. auch nur zu referieren, geschweige denn ihr fragend nachzugehen. Sie untersucht vor allem das Verhältnis des Logos zum Vater, in welchem der erstere zwar keine eigene *οὐσία* hat, aber doch auch nicht bloße Eigenschaft ist. L. findet deshalb die Bezeichnung „dynamistischer Monarchianismus" für die Lehrweise Pauls nicht zutreffend (S. 203 ff.); wenigstens ist sie ihm wohl zu grob, da er eine „dynamistisch-monarchianische Färbung" immerhin selbst hervorhebt (S. 256). In der Tat wird man zwischen den Anschauungen Pauls und dem älteren dynamistischen Monarchianismus zu differenzieren haben, und die Logoslehre des ersteren ist doch wohl nicht nur eine Anpassung an herrschend gewordene Ausdrucksweisen der Theologie; und daß unausgeglichene Spannungen zwischen der Trinitätslehre und der eigentlichen Christologie bestehen, gilt ja nicht nur von P. v. S. L. sieht weiter in der Trias mit *πνεῦμα* als drittem Glied die ältere Form gegenüber der mit *σοφία* und legt dar, daß P. v. S. *πνεῦμα*, bzw. *σοφία* vom *λόγος* begrifflich „auch vor Pfingsten" unterschieden habe.

Wäre hier für eine Erörterung dieser ebenso gelehrten wie scharfsinnigen Ausführungen Raum, so würden Bedenken dagegen vielleicht zunächst an die energische Konstruktion von Verwandtschaften und Traditionslinien anknüpfen, die, die verstümmelten und zuweilen mehrdeutigen Fragmente Pauls aus Tertullian und Marcell ergänzend oder erläuternd, unvermeidlich das zu Beweisende in gewissem Maß voraussetzt. Weiter würde ich überhaupt nicht wagen zu dürfen meinen, in der ältesten Dogmengeschichte die verschiedenen Lehrformen so straff zu schematisieren, auf so wenige „Linien" zu verteilen und bei konkurrierenden Formeln und Kombinationen die eine als älter gegen die andere zu setzen. So sehr dies einer übersichtlichen Darstellung zugute kommt, so vereinfacht es doch vielleicht das verwickelte Gewebe oder Geschiebe der altchristlichen Lehrbildungen, in dem sich die einzelnen Vorstellungskomplexe in sehr verschiedener Weise kombinieren und differenzieren und die Einheit keineswegs das Ursprüngliche ist. Mir scheint z. B., daß die Christologie im differenzierten Sinn älter ist als die Trinitätslehre, und daß man die trinitarische Stellung des Geistes

und ihre Geschichte nur verstehen kann, wenn man bedenkt, daß er lange selbständig gewesen ist, ehe er in der Trinität interniert wurde. Ich glaube weiter, daß die ökonomisch-trinitarische Auffassung nicht durchweg die ältere, legitimere, von der „pluralistischen" teils gebrochene und getrübte, teils verdrängte ist, sondern zum Teil auch die geschichtlich sekundäre, theologische Sublimierung des naiven mythologischen Pluralismus. L. selbst hebt, A. v. Harnack zustimmend, die Kreuzungen der von ihm geschiedenen Linien in den Personen, die als ihre Vertreter in Anspruch genommen werden, hervor und fährt dann fort: „aber heben diese Kreuzungen auf, daß man diese beiden Grundtypen (s. o.) unterscheiden kann? Verbieten sie die Annahme, daß hinter all den getrübten Formen der monotheistisch-dyophysitischen Anschauung eine reinere Gestalt derselben gestanden hat?" (S. 303). Die beiden Fragen sind am Ende verschieden zu beantworten. Die Unterscheidung von Grundtypen wird durch Kreuzungen nicht aufgehoben; aber daß die monotheistisch-dyophysitische Anschauung in einer reineren Gestalt tatsächlich existiert hat, ist damit nicht gesagt und bleibt unsicher, — denn sind reine Typen nicht übergeschichtlich?

So sind es letzte Fragen der christlichen Dogmen- und der Geistesgeschichte überhaupt, an die L.s Buch über P. v. S. heranführt, und wie es die besten Monographien tun und tun sollen, stellt es mit seinem besonderen Gegenstand das Ganze der Geschichte zur Debatte. Deshalb mögen es nicht nur diejenigen Fachgenossen lesen, welche sich über „einen der interessantesten vornicänischen Theologen" von Grund aus unterrichten wollen, sondern alle, die das Problem des christlichen Dogmas von der Offenbarung Gottes in der Geschichte bewegt.

Bischofsstuhl und Priesterstühle

Zu can. 58 von Elvira

Von Hugo Koch, München

1.

Pierre Batiffol hat im Journal of Theological Studies 23 (1922), S. 263—270 den ‚locus in quo prima cathedra constituta est episcopatus' in can. 58 von Elvira auf den römischen Stuhl bezogen und diese Erklärung in seinem neuesten Werk Le Siège apostolique 359—451 (Paris 1924) wiederholt (vgl. dagegen v. Harnack in der Deutsch. Litztg. 1924, 16, Sp. 1277 ff.). Diese Deutung ist von Adolf Jülicher in dieser Ztschr. 42, N. F. 5 (1923), S. 44 bis

49 mit überzeugenden Gründen abgelehnt worden, und seine eigene Erklärung, daß an jener Stelle einfach der Bischofssitz gemeint sei, wird dem Sprachgebrauch und der Sachlage durchaus gerecht. Da ich wegen der cyprianischen ‚matrix et radix ecclesiae catholicae' auf den genetivus appositionis s. explicativus ein Auge habe, so habe ich mir seit Jahren schon diesen Kanon angemerkt und dazu auch die von Jülicher ebenfalls angeführten weiteren canones mit erklärenden Genetiven. Auch Wendungen wie post fidem baptismi salutaris (c. 1), post fidem lavacri et regenerationis (c. 2), post fidem lavacri salutaris (c. 1), necessitas infirmitatis (c. 9, 61, 69 = infirmitas can. 72), ruinam mortis (c. 32) gehören in diese Linie. Es ist somit erwiesen, daß die prima cathedra episcopatus einfach vom Bischofsstuhl verstanden werden kann und allem nach so auch verstanden werden muß. Die Wendung entspricht der bekannten Wendung ‚apostolatus ducatum' in adv. aleat. c. 1, wo auch der ‚ducatus' im ‚apostolatus' besteht, und der andern ‚originem authentici apostolatus', wo ‚origo' und ‚authentisch' gleichbedeutend sind [1]. Wenn Cyprian in ep. 66, 4 (729, 12 Hartel) an seinen Gegner Puppian schreibt: ‚persecutio veniens te ad summam martyrii sublimitatem provexit, me autem proscriptionis onere depressit', so will er mit dem ersten Satz nicht etwa den ‚höchsten Gipfel des Martyriums' von einem niedereren Grad von Martyrium unterscheiden, da der Briefempfänger ja nicht den Martertod erlitten hat — das ist die ‚consummatio martyrii' (ep. 14, 1; 61, 6; 76, 1) —, sondern der ‚höchste Gipfel' ist eben das Martyrium, das hier nur in der Folterung liegt. Und in ep. 55, 8 (629, 10) bezeichnet ‚sacerdotii sublime fastigium' dem Zusammenhang nach nicht ein fastigium innerhalb des sacerdotium, sondern einfach das sacerdotium selbst [2].

1) Siehe meine Ausführungen in der „Festgabe für Karl Müller" 1922, S. 63ff.

2) Eine grobe Mißdeutung ist es, wenn A. d'Alès (La théologie de S. Cyprien, 1922, S. 124 Anm. 1) den ‚gradus cathedrae sacerdotalis' (ep. 55, 8. 630, 2), den ‚honor cathedrae sacerdotalis' (ep. 73, 2. 780, 5) auf das Papsttum statt auf das Bischofsamt bezieht und cathedra sacerdotalis im Sinne von cathedra inter sacerdotes erecta faßt. — Daß übrigens die Bischöfe von Elvira Cyprian kennen, zeigt can. 65: ne ab his qui exemplum bonae conversationis esse debent, ab eis videantur scelerum magisteria procedere, verglichen mit ep. 4, 3 (475, 19): quomodo enim possunt integritati et continentiae praeesse, si ex ipsis incipiant corruptelae et vitiorum magisteria procedere. (Vgl. Kneller in der Ztschr. f. kath. Theol. 1923, S. 159f.) — Ich füge noch einige für unsern Fall lehrreiche



Nicht ganz einverstanden bin ich mit Jülichers Zugeständnis: ‚Gams macht es mit der Behauptung: „Auch die Presbyter hatten ihre cathedrae“ für Batiffol leicht, feierlich zu versichern, im christlichen Altertum würde es niemanden in den Sinn gekommen sein, von cathedrae der Priester zu reden; die cathedra sei das ausschließliche Insigne des Bischofs, das Symbol seiner Autorität, das Symbol der Einheit der Kirche'. Er fügt sofort selber bei: ‚Indessen weiß Batiffol selber, daß Kaiser Konstantin i. J. 314 von Presbytern als von *τινὲς τῶν ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου* sprach; schwerlich ist das Wort cathedra von jeher so ängstlich wie heute den Bischöfen vorbehalten gewesen.'

In der Tat ist es gerade das Sitzen bzw. das Mitsitzen (mit dem Bischof), was die Bischöfe vor den übrigen Klerikern, die stehen müssen, auszeichnet. So sieht der Seher der Geheimen Offenbarung (4, 2 ff.) im Himmel einen Thron und einen darauf Sitzenden, außerdem aber *κυκλόθεν τοῦ θρόνου θρόνους εἴκοσι τέσσαρας καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους καθημένους* [1]. Ja bei Hermas (Vis. III, 9, 7) sind nach Karl Müllers richtiger Deutung [2] die neben den *προηγούμενοι* angeredeten und von ihnen unterschiedenen *πρωτοκαθεδρῖται* die Presbyter, zu denen freilich auch wieder die *προηγούμενοι*, die Bischöfe, gehören, da zwar nicht alle Presbyter Bischöfe, aber alle Bischöfe auch Presbyter sind. Mit der Ausbildung des monarchischen Episkopats trat dann nach und nach an die Stelle der *πρωτοκαθεδρῖται* der *πρωτοκαθεδρίτης*, an die Stelle der *πρωτοκαθεδρίαι* der Presbyter die *πρωτοκαθεδρία* des Bischofs.

Daß diese Wandlung des Sprachgebrauchs wirklich nur allmählich vor sich ging, sehen wir am deutlichsten da, wo sich der

---

Beispiele von erklärenden Genetiven an. De aleat. c. 9 (A. 101, 14 Hartel): parentorum originem (nicht die Abstammung ihrer Eltern, sondern die Abstammung der Spieler, ihre Eltern), Apul. de Plat. II, 26: originis principia et fundamenta, Arnob. adv. nat. II, 35: exordia nativitatis, Firm. Mat. de errore prof. rel. c. 25: originis primordia. An allen diesen Stellen werden nicht etwa Stufen des Ursprungs unterschieden, sondern es ist einfach der Ursprung gemeint.

1) Vgl. Rd. Sohm, Kirchenrecht 1, 1892, S. 138 Anm. 2. Vorbild ist die Sitzordnung in den Synagogen (Mt. 23, 6), die uns Kohl und Watzinger (Antike Synagogen in Galiläa 1916, S. 141) anschaulich gemacht haben.

2) Beiträge z. Gesch. d. Verfassung d. alten Kirche. Abhh. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1922. Phil.-hist. Kl. Nr. 3, S. 3 f. Vgl. auch M. Dibelius, Der Hirt des Hermas erklärt (Hdb. z. NT. Ergänzungsbd. Die apost. Väter IV), 1923, S. 476.

monarchische Episkopat am langsamsten entwickelte, in Alexandrien. Klemens von Alexandrien führt an einer bekannten Stelle (Stromat. VI, 13. 106, 2 Stählin) aus, der Gnostiker sei der wahre *πρεσβύτερος*, der nicht von Menschen gewählt werde und nicht, weil er Presbyter sei, für gerecht geachtet, sondern weil er gerecht sei, ins Presbyterium aufgenommen werde (*ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος*). Wenn er aber hienieden auch nicht mit der *πρωτοκαθεδρία* geehrt werde, so werde er doch einst auf den 24 Thronen sitzen und das Volk richten (Apok. 4, 2 ff.). Hier haben also die *πρωτοκαθεδρία* noch die *πρεσβύτεροι*, und daß er unter ihnen die Bischöfe und die Priester versteht, zeigt die Gegenüberstellung der *διάκονοι* (wie Strom. VII, 1. 3, 3)[1]. Origenes schreibt (in Num. 2, 1. Migne PG. 12,590 D) aus seinen Lebenserfahrungen heraus: Nam saepe accidit, ut is qui humilem sensum gerit et abiectum et qui terrena sapit excelsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris insideat, et ille qui spiritalis est et a terrena conversatione tam liber, ut possit examinare omnia et ipse a nemine iudicari, vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudine relinquatur. Der Gegensatz zum ‚inferioris ministerii ordo' zeigt, daß er mit dem ‚excelsus sacerdotii gradus' nicht bloß das Bischofsamt meint, sondern das Priestertum überhaupt, und diesem setzt er die ‚cathedra doctoris' gleich. Im Comment. in Matth. XVI, 22 (Mi. 13, 1452 A) heißt es ausdrücklich: *οἱ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι... ἕκαστος οὖν τῶν ἐπὶ καθέδρας καθεζομένων ἐκκλησιαστικῆς καὶ ‚ἀγαπώντων τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς' προσεχέτω, μήποτε οὕτω καθέζηται ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ καθέδρας, ὥστε ἐλθόντα τὸν Ἰησοῦν καταστρέψαι αὐτὴν ὡς ἀξίαν καταστροφῆς.* In der alten lateinischen Bearbeitung ist dies wiedergegeben mit: episcopi et presbyteri quibus creditae sunt cathedrae ... unusquisque ergo sedentium super cathedram ecclesiasti-

---

1) Bei Irenäus adv. haer. IV, 26, 3 (Stieren I, 645) ist die Rede von solchen, die ‚crediti quidem sunt a multis esse presbyteri, serviunt autem suis voluptatibus et ... principalis concessionis tumore elati sunt'. Die Handschriften haben, wie es scheint, alle ‚concessionis'. Feuardent aber bietet ‚consessionis'. Der Sinn bleibt sich ziemlich gleich. Vermutlich steckt doch das griechische *πρωτοκαθεδρία* dahinter. Übrigens gebraucht Irenäus, wie das Vorausgehende (IV, 26, 2) zeigt, presbyteri und episcopatus gleichbedeutend.



cam etc. Sehr lehrreich ist noch eine Stelle im Comment. Ser. 12 in Matth. (13, 1616 B), wo Origenes von solchen spricht, die ehrgeizig und gewinnsüchtig nach den primae cathedrae *(πρωτοκαθεδρίαι)* streben; zuerst nach dem Diakonat, dann aber ‚qui tales diaconi fieri volunt, consequenter visibiles primas cathedras eorum qui dicuntur presbyteri praeripere ambiunt. Quidam autem, nec istis contenti, plurima machinantur, ut episcopi vocentur ab hominibus quod est Rabbi.' Eine gewisse unsichtbare *πρωτοκαθεδρία* liegt also schon im Diakonat, sichtbar aber wird sie bei den Presbytern, und beim Bischof kommt dann eigentlich nur noch der besondere Name hinzu [1].

Tertullian redet bekanntlich von einem ‚consessus ecclesiastici ordinis' (de exhort. cast. c. 7). ‚Sessuri nobiscum' sagt Cyprian ep. 39, 5 von den zum Priesteramt Vorgemerkten, ‚ut nobiscum sedeat in clero' und ‚in consessus nostri honore florere' ep. 40, 1 vom Presbyter Numidicus (vgl. noch ep. 45, 2: conpresbyteri tecum considentis, 59, 19: florentissimo illic clero tecum praesidenti). Unter den Anklagepunkten gegen den antiochenischen Bischof Paul von Samosata wird auch aufgeführt, daß er sich *βῆμα καὶ θρόνον ὑψηλὸν* errichtet habe (Euseb. H. E. VII, 30, 9). Dagegen gestattet später can. 35 der sog. 4. Synode von Karthago bzw. der Statuta ecclesiae antiqua, daß der Bischof ‚in ecclesia et in consessu presbyterorum sublimior sedeat', zu Hause aber müsse er sich als col-

---

1) Vgl. A. v. Harnack, Der kirchengeschichtl. Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes I. T., 1918, S. 73 ff.; II. T., 1919, S. 134 ff. — Eusebius erzählt in seiner KG. VI, 8, 4, daß die Bischöfe von Cäsarea und Jerusalem *πρεσβείων τὸν Ὠριγένην καὶ τῆς ἀνωτάτω τιμῆς ἄξιον εἶναι δοκιμάσαντες, χεῖρας εἰς πρεσβυτέριον αὐτῷ τεθείκασιν.* Will das besagen, die Bischöfe hätten ihn (sogar) des Bischofamtes für würdig erachtet und ihm darum (wenigstens) die Priesterweihe erteilt? Oder gehört das *πρεσβυτέριον* zur *ἀνωτάτω τιμή*? Ich glaube letzteres, einmal im Hinblick auf obige Stellen bei Origenes, sodann mit Rücksicht auf das der *ἀνωτάτω τιμή* vorangehende und durch sie erklärte *πρεσβείων.* — In einem von Eusebius (VI, 19, 13) angeführten Brief beruft sich Origenes auf den *νῦν ἐν τῷ πρεσβυτερίῳ καθεζόμενον Ἀλεξανδρέων Ἡρακλᾶν.* Das übersetzt Rufin (Ausgabe von Mommsen bei Ed. Schwartz II, 563, 16) mit: qui nunc apud Alexandriam cathedram presbyterii adornat. Er denkt dabei vielleicht an den Bischofsstuhl. Vielleicht meint aber auch er nur den Sitz im Presbyterium. Jedenfalls ist bei Origenes dies der Sinn. — Man könnte auch an ad Novat. c. 2 (Hartel A. 54, 15) denken: hic dum propriis sedibus et cathedrae sibi traditae a Deo renuntiatur. Der Sinn der Stelle ist aber umstritten.



lega der Priester geben, wie denn auch can. 34 bestimmt, daß der Bischof, wo immer er sitze, einen Priester nicht stehen lassen dürfe (Mansi III, 954. Hefele CG. II², S. 72). Die alten Titel dieser beiden canones lauten: de consessu presbyterorum in ecclesia cum episcopo (can. 35), und: de primatu consessus (al.: de privato consessu) presbyterorum cum episcopo (Mansi III, 947). Wo aber vom ‚Sitzen' die Rede ist, da klingt auch der Gedanke an einen ‚Sitz', an einen ‚Stuhl' mit, sodaß der Bischofsstuhl sehr gut prima cathedra genannt werden kann [1].

Auf zwei Stellen hat Hans Achelis in seinem ‚Christentum in den ersten drei Jahrhunderten' (1912 II, S. 15 A. 4) im Vorbeigehen aufmerksam gemacht. Bei Euseb. de mart. Palaest. 11, 2 in der zweiten Rezension, die in der Hauptsache syrisch, griechisch nur in Bruchstücken erhalten ist, worunter sich auch 11,2 befindet (bei Schwartz beigefügt), heißt es von Pamphilus: *οὗτος ἦν . . . τῆς Καισαρέων ἐκκλησίας ὁ κόσμος, ἐπεὶ καὶ τὴν τῶν πρεσβυτέρων καθέδραν πρεσβύτερος ὢν ἐδόξαζε* (in der älteren Rezension: *τῇ τοῦ κατὰ Καισάρειαν πρεσβείου τιμῇ κεκοσμημένος*). Und die Synode von Ancyra (314) bestimmt in can. 1 über Priester, die in der Verfolgung geopfert, ihre Schwäche aber nachher durch Standhaftigkeit wieder gutgemacht hatten, sie sollten *τῆς μὲν τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν μετέχειν, προσφέρειν δὲ αὐτοὺς ἢ ὁμιλεῖν ἢ ὅλως λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν μὴ ἐξεῖναι*: sie durften also zwar ihre Priestersitze (ihr ‚stallum in choro', mittelalterlich gesprochen) beibehalten, aber keine priesterlichen Verrichtungen mehr vornehmen.

Der Ambrosiaster sagt zu 1 Cor. 14, 31 (Migne PL. 17, 258 B/C): haec traditio synagogae est, quam nos vult sectari . . . ut sedentes disputent, seniores dignitate in cathedris, sequentes in sub-

1) Gerade vom Konzil von Elvira berichten die Akten (Mansi II, 5), daß die anwesenden Priester wie die Bischöfe saßen, während die Diakonen und Laien standen. Can. 18 von Nicäa (325) verbietet es den Diakonen, zwischen den Priestern zu sitzen. Nach can. 20 von Laodicea darf der Diakon in Anwesenheit eines Priesters nicht sitzen, außer wenn dieser es ihn heißt. In den Quaest. Vet. et Novi Testam. 101 ‚de iactantia Romanorum Levitarum' c. 3 (ed. Al. Souter, 1908. CSEL 50, 195) heißt es, so unbescheiden die römischen Diakonen auch seien, so hätten sie sich doch noch nicht herausgenommen, in der Kirche zu sitzen, während Hieronymus in ep. 146, 2 (ed. Js. Hilberg, 1918. CSEL 56, 311) bemerkt, daß in Abwesenheit des Bischofs auch das schon vorgekommen sei.



selliis, novissimi in pavimento super mattas [1]. Und zu Eph. 4, 11 f. (387 C): Evangelistae diaconi sunt, sicut fuit Philippus; quamvis non sint sacerdotes, evangelizare tamen possunt sine cathedra, sicut et beatus Stephanus et Philippus memoratus. Die ‚sacerdotes', die ihre ‚cathedra' haben, sind nicht etwa ausschließlich Bischöfe, sondern es gehören auch die Priester dazu. Der Bischof ist nur, wie gleich nachher erklärt wird, der ‚primus sacerdos', der ‚princeps sacerdotum' [2].

Was also Gams zuversichtlich behauptet, Batiffol aber siegesgewiß für ganz ausgeschlossen erklärt, ist uns ausdrücklich bezeugt: im christlichen Altertum wird auch von cathedrae der Priester gesprochen. Der Bischofsstuhl war ja sowieso vor den Priestersitzen dadurch ausgezeichnet, daß er mit einem linnenen Tuch bedeckt war. Darauf geht wahrscheinlich schon die Erzählung bei Hermas Vis. I, 2, 2 und III, 1, 4 zurück. Der nächste Hinweis findet sich dann erst wieder bei Pontius, vita Cypr. 16, 6. Dann wird der Brauch bei Pacian, Optatus, Augustin, sowie bei Athanasius erwähnt.

Übrigens hat Jülicher an Bildungen mit primus — er nennt primipilus und primigenius, vgl. auch primicerius und primiscrinius — gezeigt, daß der Bischofsstuhl als prima cathedra bezeichnet wer-

---

1) Im Itin. Anton. Placent c. 20 (ed. Geyer CSEL 39. 173, 8) heißt es: ibi (in der Basilika Konstantins auf Golgatha) sunt et septem cathedrae marmoreae seniorum.

2) Ähnlich zu 1 Timoth, 3, 8ff. (470 A/B): Post episcopum tamen diaconatus ordinationem subiecit. Quare nisi quia episcopi et presbyteri una ordinatio est? Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est. Vgl. die bekannten Ausführungen des Hieronymus, Comment. in Tit. c. 1 (Migne PL 26, 562 C), ep. 69, 8, 4 (ed. Hilberg CSEL 54. 683, 20) und ep. 146, 1, 3 (Hilberg 56. 309, 2). In der altlateinischen Übersetzung der Kirchenordnung Hippolyts XXV, 14 f. (Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina, 1900, S. 37) heißt es ebenfalls von den Bischöfen: isti enim primi sacerdotes vestri, und LXIX, 11 (S. 105 Hauler) wird Gott bei der Weihe des Bischofs gebeten, er möge ihm ‚primatum sacerdotii exhibere' (= ἀρχιερατεύειν). Bekanntlich sagt schon Tertullian (de bapt. c. 17): summus sacerdos qui est episcopus. Das Konzil von Hippo v. J. 393 aber bestimmt in can. 25: ut primae sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum aut summus sacerdos aut aliquid huiusmodi, sed tantum primae sedis episcopus (Mansi III, S. 923; Hefele CG. II², S. 58). Das Konzil lehnt also die Versuche, das Verhältnis des Erzbischofs zu den Bischöfen nach dem Verhältnis des Bischofs zu seinen Priestern zu benennen, ab.

den konnte, auch ohne daß die Priestersitze (secundae) cathedrae genannt worden wären. Wir haben gesehen, daß prima cathedra gerne dem griechischen *πρωτοκαθεδρία* entspricht, und daß dabei nicht notwendig zugleich an Stühle zweiten Rangs gedacht wird. So ist auch hier mit der prima cathedra einfach der Bischofssitz gemeint, auch wenn gar kein Gedanke an andere ‚Stühle' mitklingt. Die Worte auf den römischen Stuhl zu beziehen, liegt wirklich kein Anlaß vor.

2.

Inzwischen hat Batiffol im Journ. of Theol. Stud. 1924, Oct., S 45—49 auf Jülichers Aufsatz geantwortet und seine Erklärung nicht bloß aufrecht erhalten, sondern, wie er glaubt, auch befestigt. Da Jülicher selbst wegen einer höchst bedauerlichen Augenschwäche die Erörterung nicht fortsetzen kann, so möchte ich auf Batiffols Ausführungen hier noch eingehen, und es würde mich freuen, wenn ich dabei mit Jülichers Gedanken zusammenträfe.

Batiffol wendet gegen Jülichers Deutung ein:

1. Es gebe kein einziges Beispiel dafür, daß prima cathedra im Sinne des deutschen ‚Bistum' gebraucht worden sei, und ebenso auch keinen Beleg dafür, daß das lateinische cathedra den Priestersitz bedeute. Im Griechischen sei es allerdings anders. Batiffol führt jetzt außer dem *τινὲς τῶν ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου* im Briefe Konstantins can. 1 des Konzils von Ancyra und Euseb. de mart. Pal. 11, 2 nach der zweiten Rezension an, also die beiden Stellen, die auch wir oben nach Achelis vorgebracht haben.

Daß dieser Sprachgebrauch aber auch dem Westen nicht fremd ist, zeigt der von uns oben angeführte Ambrosiaster, ganz abgesehen von der alten lateinischen Übersetzung von Orig. Comment. in Matth. XVI, 22 und Comment. Ser. 12 in Matth., die wir ebenfalls kennen gelernt haben. Ebenso ist an Hermas zu erinnern, und an das ‚Mitsitzen' bei Tertullian und Cyprian. Zudem ist der Brief Konstantins an Chrestus von Syrakus mit der Stelle von den *τινὲς τῶν ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου,* wie Batiffol selbst bemerkt, von Eusebius ins Griechische übersetzt worden. Es muß also doch im lateinischen Text etwas Ähnliches gestanden haben.

2. Wer primus sage, meine ‚primus inter pares'. Bischöfe und Priester seien aber keineswegs ‚pares', der Bischof sei nicht der ‚primus presbyterorum'.

Gewiß, das gilt heute und galt auch bald im Altertum. Daß man aber noch im vierten Jahrhundert den Bischof den ‚primus sacerdos' und ‚princeps sacerdotum' nennen konnte, zeigen wieder die Ausführungen des Ambrosiaster und des Hieronymus, auf die wir oben hingewiesen haben, wie es auch in der alten lateinischen Übersetzung der Kirchenordnung Hippolyts von den Bischöfen heißt: isti enim primi sacerdotes vestri. Bischof und Priester sind sacerdotes (presbyteri), der Bischof aber ist der primus oder princeps sacerdotum (presbyterorum), oder der sacerdos *κατ' ἐξοχήν* [1].

Richtig ist, daß wir keine Stelle anführen können, wo genau so, wie in can. 58 von Elvira, prima cathedra episcopatus vom ‚Bistum' oder vom Bischofssitz, von der Bischofsstadt gebraucht wäre. Das ist aber auch nicht notwendig. Es genügen die Stellen vollkommen, an denen den Bischöfen (zum Teil in Verbindung mit den Presbytern) eine *πρωτοκαθεδρία*, eine prima cathedra zugeschrieben wird. Aus diesen Gedanken heraus konnte das Konzil sehr wohl zu jener Wendung mit dem erklärenden Genetiv kommen. Es muß also nicht, wie Batiffol immer wieder behauptet, die prima sedes episcopatus notwendig im Gegensatz stehen zu andern cathedrae (episcopatus).

3. Zur Würdigung der weiteren Einwände Batiffols müssen wir den ganzen Kanon hierher setzen. Er lautet, mit Weglassung aller Satzzeichen:

Placuit ubique et maxime in eo loco in quo prima cathedra constituta est episcopatus ut interrogentur hi qui communicatorias litteras tradunt an omnia recte habeant suo testimonio comprobata.

Während man vorher das ubique etc. allgemein mit interrogentur verbunden hat, bezieht Batiffol die Worte auf placuit: das Konzil teile also diesen Beschluß als einen schon vorher allgemein und namentlich am Ort der prima cathedra gefaßten mit und erkläre seine Zustimmung. Ebenso heiße es in can. 53: placuit cunctis, nämlich daß ein aus der Kirche Ausgeschlossener nur von dem Bischof wieder aufgenommen werden dürfe, der ihn ausgeschlossen habe, oder von einem anderen Bischof nur mit dessen Zustimmung. Er glaubt nun, daß Jülicher bei seinen Einwänden gegen diese Deutung nicht beachtet habe, was can. 53 und 58 von den andern

1) Mit seinem Einwand gibt Batiffol übrigens zu, daß die Stelle, auf Rom bezogen, den römischen Bischof nur als primus inter pares erscheinen ließe.



canones unterscheide, daß nämlich nur jene beiden canones Bestimmungen enthielten, die alle Bischöfe der Kirche angingen und darum auch allgemeine Beschlüsse voraussetzten. Allein es finden sich noch manche canones, deren Bestimmungen ebenfalls nur richtig wirksam werden konnten, wenn sie auch anderwärts galten, und doch heißt es in ihnen nicht: placuit cunctis oder ubique. Man denke z. B. an can. 24 (mit der Verordnung, daß einer nur in der provincia seines Taufortes zum Kleriker befördert werden dürfe, weil man anderwärts sein Leben nicht kenne), an can. 51 (daß ein bekehrter Häretiker nicht Kleriker werden oder bleiben dürfe), can. 76 (über Diakone, die vor der Weihe schwer gesündigt haben), can. 80 (Freigelassene dürfen zu Lebzeiten ihres Herrn nicht Kleriker werden).

Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht can. 43: Pravam institutionem emendari placuit iuxta auctoritatem scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus [nach Mansi und dem cod. Tolet. 1: ut cuncti diem Pentecostes post Pascha celebremus, non quadragesimam, nisi quinquagesimam], ne si quis non fecerit, novam haeresim induxisse notetur. Hier handelt es sich um Abstellung eines von der sonst allgemein üblichen Pfingstfeier abweichenden Festbrauches. Es heißt aber nicht: placuit cunctis, sondern: placuit ut cuncti etc. Man sieht also in der Tat nicht ein, warum gerade nur in can. 53 und 58 auf auswärtige Beschlüsse und Übungen hingewiesen sein soll, und was Jülicher hierüber gesagt hat, besteht durchaus zu Recht und ist durch Batiffols Entgegnung in keiner Weise entkräftet.

Batiffol findet es sonderbar, daß jeder Gemeinde, so ländlich sie auch sein mochte, das Frageverfahren zugemutet sein sollte, während man es doch für genügend halten müßte, wenn der Diözesanbischof den Fremden nach entsprechender Prüfung zur Kommunion zugelassen hätte. Dabei übersieht er aber, daß bei seiner eigenen Deutung diese Zumutung gerade so bestehen bleibt, da dann gar nicht gesagt ist, wer die Prüfung vornehmen solle. Daß das Konzil den Bischof im Auge habe, setzt Batiffol offenbar als selbstverständlich voraus. Aber gesagt ist es eben nicht, vielmehr lautet die Bestimmung dann ganz allgemein: wer einen Gemeinschaftsbrief vorweist, soll geprüft werden. Ich teile vollständig das Gefühl Jülichers, daß das interrogentur deutlich eine nähere Bestimmung verlangt.

Auch darin hat er ganz richtig gesehen, daß das et maxime das im allgemeinen und grundsätzlich Erwünschte angibt: das Beste ist es, wenn sich ein Fremder mit seinem Empfehlungsbrief an den Bischof wendet. Hatte der Bischof ihn geprüft und zugelassen, so wird wohl in dem Brief ein entsprechender Vermerk gemacht worden sein, und damit war die Sache für den ganzen Sprengel erledigt. Wie aber, wenn der Betreffende nun einmal zuerst in eine entlegene Landgemeinde kam und zwar unmittelbar vor einem hohen Festtage, vor Ostern oder Pfingsten, wo es Sitte und Pflicht war, die Kommunion zu empfangen? Batiffol will nicht glauben, daß es ums Jahr 300 soviel Kirchen ohne Bischöfe und entlegene Landpfarreien gegeben habe. Der Katholizismus sei, sagt er mit Berufung auf Harnack (Mission [2], 1906 I, S. 373 ff.), eine Stadtreligion gewesen, und eine Stadtgemeinde habe sofort auch ihren Bischof erhalten; die Landpfarreien der villae und fundi aber seien ebenfalls für den Bischof leicht erreichbar gewesen. Allein die neuesten Untersuchungen haben vielfach ein anderes Bild von der Ausbreitung des Christentums und der kirchlichen Verfassung und Seelsorge gegeben [1]. Und was Spanien selbst betrifft, so zeigt gerade das Konzil von Elvira in seinem can. 77 (Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit etc.), daß es dort Gemeinden gab, die nur von einem Diakon seelsorgerlich betreut wurden (vgl. auch die opfernden Diakonen in can. 15 von Arles 314). Daß das ubique ‚für verlassene Bergdörfer mit einigen Christenfamilien eine erstaunliche Zumutung' enthalte, was Jülicher zugibt und Batiffol unterstreicht, kann ich nicht gerade finden. So verwickelt war das Glaubensbekenntnis ums Jahr 300 noch nicht, daß nicht auch ein einfacher Landpriester oder Landdiakon im Notfall zur Prüfung einige Fragen hätte stellen können (wo und von wem getauft? auf welches Bekenntnis, welche Tauffragen hin? und dgl.). Als Regel sollte aber, wie gesagt, das mit maxime Angegebene, die Prüfung am Sitze des Bischofs, gelten.

Der berechtigten Verwunderung Jülichers ‚über die verschränkte Umschreibung, mit der der Name Rom vermieden wird', glaubt Batiffol bei seiner Erklärung durch den Hinweis auf den Gebrauch von ubique bei Cyprian und späteren Schriftstellern im Sinne von

1) Siehe die oben angeführten Beiträge Karl Müllers zur Verfassung der alten Kirche, S. 6. 10 f. und die neueste, 4. Auflage von Harnacks ‚Mission', 1923.



‚toute la catholicité' zuvorgekommen zu sein. Man habe also die Stelle nicht so verstehen können: es wurde in der ganzen katholischen Kirche und vor allem am Sitze des Ortsbischofs beschlossen. Vielmehr müsse das et maxime notwendig einen Ort bezeichnen, ‚qui fût en fonction de toute la catholicité', und einen solchen Ort habe es außer Rom nicht gegeben. Allein das ist eine Verquickung der beiden Erklärungen Batiffols und Jülichers und eine petitio principii, weil dabei die Verbindung des ubique etc. mit placuit, die doch gerade strittig ist, als bereits bewiesen vorausgesetzt wird. Wenn ubique etc. mit placuit verbunden werden müßte, dann könnte natürlich der ‚locus in quo prima cathedra constituta est episcopatus' nicht mehr der Sitz des Diözesanbischofs, sondern nur Rom sein. Trotzdem wäre die Umschreibung für Rom immer noch verwunderlich genug. Bei der Verbindung des ubique mit interrogentur ist jene Wendung zur Bezeichnung der verschiedenen Bischofssitze, wenn auch etwas umständlich, so doch nicht gerade auffällig. Warum aber heißt es im andern Fall nicht einfach Romae oder in urbe (Roma)? Batiffol verweist allerdings auf das Schreiben der Synode von Arles (314) an Papst Silvester, worin seine Nichtanwesenheit auf dem Konzil bedauert, aber zugleich erklärt wird mit den Worten: sed quoniam recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et apostoli cotidie sedent et cruor ipsorum sine intermissione Dei gloriam testatur etc [1]. Aber zwischen einem Konzilskanon und einem Schreiben an den Papst ist denn doch ein großer Unterschied. In derartigen Schreiben drängte sich sofort die Rhetorik vor. Konzilskanones aber pflegen die Dinge nüchtern bei Namen zu nennen, und die Bischöfe von Elvira sind wahrlich keine Stilkünstler.

Es liegt hier nahe, an die can. 18 und 19 von Arles (314) zu erinnern. Can. 18 lautet:

De diaconibus urbicis, ut non sibi tantum praesumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.

Can. 19:

De episcopis peregrinis qui in urbem solent venire, placuit eis locum dari, ut offerant.

1) Auch bei H. v. Soden, Urkunden z. Entstehungsgesch. d. Donatismus (K. Texte Nr. 122), 1913, S. 20.



Wer sind die diacones urbici, die sich soviel herausnehmen und die Presbyter mißachten? Welche urbs soll den zugereisten Bischöfen Gelegenheit zur Opferfeier geben? Mansi II, 485 erklärt beide Stellen von Rom. Hefele versteht in CG. I², 203 darunter die Hauptstädte der Provinzen, in der Rückverweisung zu can. 18 von Nicäa aber (S. 425) Rom. Leclercq in seiner französischen Übersetzung übernimmt diesen Selbstwiderspruch (I, 293 u. 613) ohne Bemerkung. Karl Müller (a. a. O., S. 11) denkt in can. 18 an Stadtdiakonen überhaupt im Unterschied von Diakonen auf dem Land. Batiffol selbst aber bezieht die Wendungen offenbar auf Rom, da er nur diese beiden canones im Auge haben kann, wenn er (S. 48, Anm. 2) schreibt, daß die Verehrung für Rom das Konzil von Arles (und das von Elvira) nicht abgehalten habe, auch römische Gepflogenheiten zu tadeln. Mir scheint diese Deutung die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, namentlich wegen derselben Klagen über die ‚iactantia Romanorum Levitarum' in den Quaest. Vet. et Novi Test. 101 und bei Hieronymus ep. 146, 2 (siehe oben). Dann hätten wir also einen Beleg dafür, wie einfach sich Konzilskanones ausdrücken, wenn sie von Rom sprechen [1].

Zwei andere Stellen des Konzils von Arles hat wieder Batiffol selbst angezogen, und sie sollen darum auch hier kurz berührt werden. In dem schon erwähnten Schreiben an Papst Silvester heißt es:

---

1) Warum bezieht übrigens Batiffol nicht ubique etc. auf interrogentur und maxime in eo loco etc. doch auf Rom? So würde er den Schwierigkeiten entgehen, die sich gegen die Verbindung des ubique mit placuit erheben, und würde doch die Stelle in seinem Sinne für Rom als cathedra prima und Mittelpunkt des ‚commercium formatarum' (Optatus) retten. Und wenn zu Arles in can. 18 und 19 Anordnungen über römische Verhältnisse getroffen wurden, so konnte dies schließlich auch in Elvira geschehen. Freilich war in Arles die römische Kirche durch zwei Priester und zwei Diakone vertreten, und es war ein abendländisches Generalkonzil, während zu Elvira nur die spanischen Bischöfe beisammen waren. Aber die Anordnungen zu Arles enthielten einen Tadel, can. 58 von Elvira aber eine Verbeugung, wenn die Beziehung auf Rom angenommen wird. Doch sollen das nur Erwägungen nebenbei sein. Meines Erachtens hat das Konzil von Elvira lediglich Verhältnisse im Auge, wie sie in Spanien nach der Abdankung Diokletians und Maximians (1. Mai 305) vorlagen (s. meinen Aufsatz in der Ztschr. f. neutest. Wiss. 1916, S. 61 ff.), und keinen Anlaß, nach Rom hinüberzublicken, auch nicht in dem berühmten Bilderkanon, wie L. v. Sybel (in dieser Ztschr. N. F. 5, 1923, S. 243 ff.) und ihm folgend Batiffol annimmt (s. über diesen Kanon H. Koch, Die altchristliche Bilderfrage, 1917, S. 31 ff.).

Placuit etiam antea scribi ad te, qui maiores dioeceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari.

Die canones aber werden übersandt mit der Einleitung:

Quid decreverimus communi consilio caritati tuae significamus, ut omnes sciant quid in futurum observare debeant.

Über die ‚maiores dioeceses' des Papstes ist schon viel verhandelt worden. Die richtige Lesart und damit auch den sicheren Sinn hat der Bonner katholische Kirchenhistoriker H. Schrörs festgestellt (in der Ztschr. d. Savigny-Stiftg. f. Rechtsgesch. 42. Bd. Kanonist. Abt. XI, 1921, S. 437 ff.), was Batiffol entgangen ist. Die Handschrift hat nämlich: qui maiores diocheseos tenes. Nolte und Hefele wollen deshalb lesen: qui maioris diocheseos gubernacula tenes. Das ist jedoch ein zu willkürlicher und roher Eingriff. Nun ist aber das Schreiben noch in einer stark abgekürzten Gestalt überliefert, die, wie Duchesne richtig beobachtet hat, aus dem Archiv der Kirche von Arles stammt, also von der Überlieferung der vollständigen Gestalt (in der Sammlung von Aktenstücken bei Optatus von Mileve) unabhängig ist. In einer Kölner Handschrift des 7. Jahrhunderts lautet die Stelle nämlich so: Placuit etiam antiqui diocesis partem omnibus insenuari. So verderbt diese Lesart ist, so geht aus ihr doch soviel hervor, daß der Genetiv diocheseos der Pariser Handschrift richtig ist und zu maiores ergänzt werden muß partes. Also lautet die Stelle:

qui maiores partes dioeceseos tenes.

Das Wort ‚Diözese' ist im politischen Sinn zu nehmen, und die Worte beziehen sich auf die hervorragende Stellung des Papstes in Italien, näherhin gegenüber den Bischöfen von Mittel- und Unteritalien [1]. Ihnen soll der Papst die Beschlüsse bekannt geben. Für Elvira springt also aus diesen Stellen nichts heraus.

Wir kommen wieder zum selben Schluß. An sich könnte prima cathedra episcopatus sehr wohl auf Rom gehen [2]. Das muß man Batiffol ohne weiteres zugeben. Er hütet sich auch, aus dieser Wendung zuviel Kapital zu schlagen; er nimmt sie im zeitlichen Sinne einer

1) Die mailändische Kirche nahm eine besondere Stellung ein und beherrschte Oberitalien, war auch zu Arles vertreten.

2) Bei Prudentius Peristeph. II, 462 f., worauf Batiffol verweist, ist dies wirklich der Fall. Aber er handelt eben ausdrücklich von Rom und den Apostelfürsten.



das Bischofsamt begründenden ‚primauté rétrospective qui donne à cette prima cathedra une aînesse qui n'est qu' à elle'. Aber der ganze Kanon und seine Umgebung begünstigen diese Deutung in keiner Weise, empfehlen vielmehr die andere so sehr, daß man sie unbedingt der Batiffolschen vorziehen muß — wenn man nicht etwa wieder auf den Bischof der Provinzhauptstadt zurückkommen will.

Die prima cathedra *(πρωτοκαθεδρία)* spiegelt in ihrer Wanderung vom wahren *γνωστικός* bei Klemens und Origenes zum Bischof und von ihm zum Papste ein Stück kirchlicher Verfassungsgeschichte wieder, ähnlich wie der Satz ‚prima sedes a nemine iudicatur' in seiner fortlaufenden Einschränkung vom paulinischen *πνευματικός* (1 Kor. 2, 15) über den cyprianischen Bischof auf den römischen Stuhl.

Amen

nach seiner Bedeutung und seiner Verwendung in der alten Kirche

Von Paul Glaue, Jena

1. Zurückgehend auf den Stamm „vertrauenswert, fest, sicher", findet sich das Wort אמן [1] einmal im Alten Testament (Jes. 65, 16) als substantiviertes Adjektivum im Sinne von „die Treue, die Wahrhaftigkeit". Sonst — und das kommt auch für unseren Gebrauch des Wortes Amen in Betracht — wird es als Adverbium in der Bedeutung „Ja, also geschehe es!" verwendet. In dieser Bedeutung finden wir es einerseits an jenen Stellen, wo ein einzelner oder mehrere — eine Versammlung, das Volk — zu dem Ausspruch eines anderen, zu einem vorgesprochenen Eide, zu einem als verpflichtend vorgelesenen Buche ihre Zustimmung erklären: durch אמן soll bekräftigt werden, daß die Rede, der Schwur, die Worte des Buches auch für die Antwortenden gälten. Um diesen spezielleren Sinn handelt es sich in den Stellen Num. 5, 22. Deut. 27, 15—26. 1 Kön. 1, 36. Neh. 5, 13. Jer. 11, 5; 28, 6 [2]. An

1) Siehe hierzu W. Gesenius, Handwörterbuch z. Alt. Test., s. v. אמן; E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes i. Zeitalter Jesu Christi [3], II, S. 453 f., daselbst auch weitere Literatur.

2) Die LXX hat das אמן fast stets mit *γένοιτο* übersetzt, nur Jer. 28, 6 mit *ἀληθῶς*; dreimal Neh. 5, 13; 8, 6. 1 Chron. 16, 36 behält sie *ἀμήν* bei. An den drei Stellen Tob. 8, 8. 3 Makk. 7, 22. 4 Makk. 18, 23 findet sich *ἀμήν* nach einer Doxologie.



anderen Stellen Neh. 8, 6. 1 Chron. 16, 36 — und diese gehen uns im besonderen an — finden wir das Amen am Schlusse eines Gebetes, worunter auch der Lobpreis Gottes, die Doxologie, gefaßt werden soll: hier wurde das Amen von der Gemeinde, vom Volke als Zustimmungsformel gesprochen, ebenfalls in dem Sinne „Ja, also geschehe es!" Zu diesen Stellen möchte ich auch die vier weiteren rechnen: Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48: zur Kennzeichnung des Endes der vier ersten Psalmenbücher hat man den betreffenden Psalmen eine Doxologie angehängt, die mit אָמֵן, in den drei ersten Stellen mit doppeltem [1] אָמֵן, abgeschlossen wird. Wenn Ps. 106, 48 (ebenso wie 1 Chron. 16, 36) angegeben ist, daß das Amen von dem ganzen Volke gesprochen werden solle, so bestätigt uns dies deutlich die liturgische Sitte, die im jüdischen Kultus herrschte; ja wir dürfen vielleicht überhaupt annehmen, daß wir es an diesen Psalmstellen nicht bloß mit einer literarischen Abschlußwendung zu tun haben, sondern mit einem Hinweis darauf, daß die Gebete — mit oder ohne eingeschobene Doxologie — durch die Gemeinde mit Amen beschlossen wurden. Mit allem Nachdruck aber soll hier noch einmal betont werden, daß nach hebräischem Sprachgebrauch אָמֵן „niemals Bekräftigung eigener Rede, sondern stets von Rede, Gebet, Benediktion, Schwur, Fluch eines anderen ist" [2].

Über den Gebrauch des Amen in der jüdischen Liturgie unterrichtet uns jetzt das ausgezeichnete Werk Elbogens [3] ausführlich. Danach steht es folgendermaßen: Nach der 2. Benediktion des Jozer oder Schma — das ist der 3. Abschnitt des täglichen Morgengebets — wurde ein Amen gesprochen, das aber in Palästina schon früh verboten wurde (S. 21). Jeden Satz der Tefilla oder des Schmone esre — das ist der 4. Abschnitt — machte sich, nachdem der Vorbeter ihn gesprochen hatte, die Gemeinde mit Amen zu eigen (S. 28) [4]. Die Beendigung der ganzen Tefilla wurde abermals durch Amen kundgetan (S. 59). In dem erst spät — um 600 n. Chr. — in den jüdischen Gottesdienst aufgenommenen sogenannten Kaddisch-Gebet, das am Schlusse der Tora-Vorlesung erscheint, wird hinter jeder Bitte die Aufforderung an die Gemeinde zum Sprechen des

1) Ein doppeltes אָמֵן findet sich auch an zwei der oben zitierten Stellen Num. 5, 22, in der LXX durch γένοιτο, γένοιτο übersetzt, und Neh. 8, 6 in der LXX durch einmaliges ἀμήν wiedergegeben.

2) So Dalman, Die Worte Jesu, 1898, S. 185, vgl. Gunkel, RGG. I, S. 428 f. „Der Betende selbst sagt, anders als zuweilen Paulus und gewöhnlich wir, niemals Amen"; v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, S. 160.

3) Ismar Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (in: Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), 1913.

4) In dieses Gebet wurde durch Rabbi Gamaliel II. auch eine Bitte gegen die Christen eingeschoben. So wurden die Judenchristen abgehalten, als Vorbeter zu fungieren und überhaupt noch weiter am jüdischen Gottesdienste teilzunehmen, da sie doch die Verfluchung ihrer Gemeinschaft, zu der sich die Gemeinde durch das Amen bekannte, nicht selbst vorbeten oder als Gemeindeglied mit aussprechen konnten (S. 37).

Amen eingeschaltet (S. 94 ff.). S. 495 schreibt Elbogen zusammenfassend: „Als Responsion der Gemeinden in den Synagogen wurden diejenigen Worte üblich, welche das Volk auch im Tempel auf den Levitengesang erwiderte, אָמֵן und הַלְלוּיָה (Ps. 105, Chr. das.). Das אָמֵן ist die wichtigste und am häufigsten verwendete Responsion geblieben; sie wird gesprochen, sobald der Vorbeter Benediktionen vorträgt, oder der Vorleser sie spricht, oder die Ahroniden ihren Segen erteilen [1]. Das Amen hatte dieselbe Bedeutung wie in der Bibel, es drückte eine Anerkennung des Gehörten und eine Bekräftigung des Vorgelesenen aus.“ Im Tempel zu Jerusalem war die Responsion אָמֵן nur als Erwiderung des Volkes auf den Levitengesang zugelassen; sonst, bei den Eulogien, im Schma, im Kultus am Versöhnungstage, wurde hier eine längere Responsion von der Gemeinde gesprochen. Nach jüdischer Lehre ist ja die Gemeinde im Gottesdienst unbedingt erforderlich, und sie ist es, der das Amen in der Liturgie zusteht.

Wie sorgfältig man auf die äußerlich richtige Ausführung des Amen zu achten hatte, darüber klärt uns die Stelle in der Gemara zu Berachot VII, 1, fol. 47 a [2] auf. Dort heißt es: „Die Rabbanan lehrten: Man antworte kein verschlucktes (חֲטוּפָה) Amen noch ein abgerissenes (קְטוּפָה) Amen noch ein verwaistes (יְתוֹפָה) Amen; ferner schleudere man nicht den Segensspruch aus dem Mund. Ben Azaj sagte: Wer ein verwaistes Amen antwortet, dessen Kinder werden Waisen; wer ein verschlucktes Amen antwortet, dem werden seine Tage verschluckt; wer ein abgerissenes Amen antwortet, dem werden seine Tage abgerissen, und wer das Amen lange spricht [3], dem verlängert man Tage und Jahre.“ Lassen wir das zuletzt Angeführte — Belohnung oder Strafe — beiseite und suchen wir uns die eigentliche Anweisung verständlich zu machen, so bedeutet ver-

---

1) In Alexandrien, so fügt Elbogen hier ein, stand der Synagogendiener auf der Tribüne in der Mitte und schwang die Fahne, um dem Volke das Zeichen zum Einfallen mit dem Amen zu geben. Für so bedeutsam galt die Responsion, daß selbst dort darauf Wert gelegt wurde, wo wie in der ausgedehnten Proseuche in Alexandrien die Besucher die vorangegangenen Benediktionen nicht hatten hören können.

2) Siehe Der babylonische Talmud, herausgegeben und übersetzt von Lazarus Goldschmidt, Berlin 1897, Bd. 1, S. 168. Vgl. hierzu Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, 5. Bd., 1822, S. 202 ff., und die hier angeführte ältere Literatur; Alt, Der christliche Kultus, Bd. I, S. 488. Letzterer fügt noch an: „Doch soll man auch nicht aus abergläubischer Hoffnung auf die lebenverlängernde Kraft des Amen es allzu lang dehnen; die Hauptsache ist, daß man es aus vollem Herzen und mit ganzer Seele sagt: denn wer es so spricht, dem werden die Pforten des Paradieses aufgetan.“

3) Zu diesem lang gezogenen Amen zitiert Augusti noch Calvoer rituale ecclesiasticum I, 1, p. 480: „A Judaeis etiam promanasse videtur quod Amen non tarde saltem pronuntiatur, sed quod tam prolixis notularum Musicarum ambagibus, ubi canitur, protrahitur, uti apud Nostrates cumprimis fit, ubi Credo ceu vocant, Amen obsignamus“, und er fährt fort: „Was hier Calvoer bemerkt, ist in Sachsen bis auf den heutigen Tag üblich. Das lange Amen im sogenannten großen Glauben, in der Litaney und in dem Liede: Ew'ger Gott voll Majestät usw. wird durch mehrere Takte hindurch und koloriert gesungen.“

schlucktes = übereiltes, beschleunigtes Amen ein solches, bei dem man das A nicht deutlich hören läßt und einen starken Ton auf die zweite Silbe legt; ein abgerissenes = verkürztes Amen ein solches, bei dem man die zweite Silbe verschluckt; ein verwaistes Amen ein solches, das man spricht, ohne den vorhergehenden Segensspruch gehört zu haben, oder ohne daß überhaupt ein Gebet oder eine Segensformel, zu der es paßt, vorangegangen ist [1].

2. Beim Neuen Testament müssen wir zunächst von der Verwendung des Amen am Anfang der Aussprüche Jesu absehen. Dieses einfache oder doppelte Amen [2] war bis dahin nicht gebräuchlich gewesen. Jesus hat diesen Gebrauch eingeführt, um stärker, als er es durch andere aramäische Worte hätte tun können — und doch unter Vermeidung einer Schwurformel — seinen Satz zu bekräftigen [3]. Auch folgende Stellen kommen für uns nicht in Betracht: a) Apok. 3, 14, wo das Amen substantiviert steht; — b) Apok. 1, 7; 22, 20, wo *ἀμήν* neben *ναί* oder das *ναί* aufnehmend im Sinne von „ja" verwendet wird; — c) 1 Joh. 5, 21. 2 Joh. 13. Matth. 28, 20. Mark. 16, 20. Luk. 24, 53. Joh. 21, 25; — d) Röm. 16, 20. 24. 27. 1 Kor. 16, 24. 2 Kor. 13, 13. Eph. 6, 24. Phil. 4, 23. Kol. 4, 18. 1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18. 1 Tim. 6, 21. 2 Tim. 4, 22. Tit. 3, 15. Philem. 25. Hebr. 13, 25. 1 Petr. 5, 14. Apok. 22, 21. In allen diesen Stellen ist das Amen textkritisch nicht gesichert; es muß als späterer Zusatz angesehen werden. Bei der Gruppe d) könnte es noch aus dem vorhergehenden Inhalt gerechtfertigt werden, insofern da der Briefschreiber den Adressaten Heil wünscht und diesen Wunsch durch *ἀμήν* bekräftigt — wenn auch ein solcher Gebrauch, ein seinen eigenen Wunsch selbst bekräftigendes Amen, dem Judentum fern lag. Fragen wir uns, wie man dazu kam, Schriftstücke durch Amen abzuschließen, so möchte ich es auf die spätere Sitte der liturgischen Vorlesung zurückführen. Als die ursprüngliche Bedeutung des Amen — das „Ja, so geschehe es" als Antwort auf Bitten, Wünsche u. ä. — nicht mehr beachtet wurde, schloß die Gemeinde die Vorlesung der Hl. Schrift, die dem dazu bestimmten Lektor oblag, mit Amen ab. Wo ein Brief oder Evangelium zu Ende war, endigte selbstverständlich auch die Vorlesung, und

1) In diesem Zusammenhange sei auch erwähnt, daß man in den Buchstaben אמן durch die Einsetzung der Zahlenwerte für die Buchstaben allerlei hineingeheimnißte (= 91, d. i. der Zahlenwert der beiden Gottesnamen יהוה + אדני), und daß man die drei Buchstaben als Abkürzungen für אל מלך נאמן = „Gott der treue König" betrachtete. [Diese 3 Worte, addiert zu den 245 Worten, die in den biblischen Abschnitten des Schma stehen, ergaben die Zahl 248, d. i. die Anzahl der Glieder des menschlichen Körpers oder der religiösen Gebete.] Übrigens hat man auch mit den vier Buchstaben des griechischen Wortes Ähnliches vorgenommen: *αμην* ist gleich der Zahl 99, die in den sogenannten epistulae formatae eine Rolle spielt. Das Nähere darüber s. in Cabrol, Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie I, Sp. 1571. Vgl. auch Iren. adv. haer. I, 16, 1.

2) Es findet sich als einfaches 31 mal bei Matth., 14 mal bei Mark., 7 mal bei Luk., als doppeltes 25 mal bei Joh.

3) So erklärt Dalman, Die Worte Jesu, 1898, S. 185/7 diesen Gebrauch bei Jesus. Andere Erklärung dazu bieten Cremer-Kögel in ihrem Wörterbuch

so war hier das Amen ohne Frage in dem Gottesdienste üblich. Die Abschreiber der neutestamentlichen Schriften aber waren mit diesem so gebrauchten Amen vertraut und fügten es ohne Bedenken bei ihren Abschriften ein; — e) Auch 1 Thess. 3, 13, wo das Amen zwar nicht am Schlusse steht, sondern innerhalb eines Briefes, aber durch das Vorhergehende nicht irgendwie veranlaßt, wird es textkritisch nicht gehalten. Ob auch hier der Umstand, daß damit gerade die liturgische Vorlesung endigte, vielleicht Anlaß war? — f) Ob das Amen in den beiden Stellen Röm. 15, 33 und Gal. 6, 18, wo es von der Textkritik als echt anerkannt wird, wirklich original ist, läßt sich m. M. n. nicht ausmachen. Einen besonderen Grund, der das Eintreten des Amen an diesen Stellen rechtfertigt, erkenne ich nicht; auch hier mag der Gebrauch des Amen durch das sub d) Gesagte seine Erklärung finden.

Eine Entwicklung, die sich aus dem Gebrauch des Amen im Judentum herleiten läßt, möchte ich für einige andere Stellen in Betracht ziehen. Aus dem jüdischen Kultus, wo die Gemeinde nach einer Benediktion oder einer Doxologie ein Amen sang [1] oder sprach — eine Sitte, die ja auch in das Christentum übernommen wurde —, hat es sich den christlichen Schriftstellern nahegelegt, jedesmal das kultische Amen einzufügen, wo sie im Laufe ihrer Ausführungen einen Gedanken doxologisch abschlossen oder eine Doxologie einschoben [2]. So möchte ich das Amen an den Stellen Röm. 1, 25; 9, 5. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21. 1 Tim. 6, 16. 2 Tim. 4, 18. Hebr. 13, 21. 1 Petr. 4, 11 [3] erklären, wo es sich um kurze eingeschobene doxologische Sätze handelt, und 1 Petr. 5, 11. Jud. 25. Apok. 1, 6; 7, 12, wo ausgeführte Doxologien vorhergehen [4].

Mit späterer liturgischer Entwicklung hängt auch das Amen in der jetzt üblichen Fassung des Vaterunser-Schlusses zusammen, über den hier gleich eine kurze Ausführung Platz finden möge. Der Text des Vaterunsers [5] bestand ursprünglich nur aus einer Anrede und mehr oder weniger

---

1) Siehe hierzu Fr. Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang, 1906, passim.

2) Ich möchte es jedoch auch für möglich halten, daß an diesen Stellen das Amen nicht vom Schriftsteller selbst, sondern, wenn auch schon früh, vom Abschreiber eingesetzt wurde, der diesen Gebrauch — Abschluß der Doxologie mit Amen — aus dem Gemeindegottesdienst gewöhnt war.

3) An diesen Stellen geht *αἰῶνας* oder *αἰῶνας τῶν αἰώνων* vorher, 1 Tim. 6, 16 *αἰώνιον*. Ähnlich steht es in dem katholischen Gruße: Gelobt sei Jesus Christus — In Ewigkeit. Amen. Apok. 1, 18 ist das Amen textkritisch nicht sicher; es würde sich hier auch daraus erklären, daß man gewöhnt war, das *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* am Schlusse von Doxologien zu vernehmen und danach ein *ἀμήν* zu setzen. Nur 2 Kor. 11, 31 fehlt bei einer ganz kurzen Doxologie das Amen.

4) Auch hier folgt *ἀμήν* einem *αἰῶνας* oder *αἰώνων*, ebenso 2 Petr. 3, 8, wo das *ἀμήν* nicht sicher ist. Apok. 7, 12 steht auch am Anfange der Doxologie noch ein *ἀμήν*.

5) Vgl. hierüber Joh. Haußleiter in RE.³ XX, S. 431—445; daselbst auch die Literatur. Beachtenswert ist, daß Ad. Harnack in seinem 1904 erschienenen und seitdem viel verhandelten Aufsatz über das Vaterunser die Form, die dieses bei Matthäus hat, auch in den Bitten als „bereichert und liturgisch stilisiert unter Anknüpfung an die jüdische Gebetsübung“ bezeichnet.

Bitten; so zeigen ihn uns die ältesten griechischen Uncialen und die Vulgatahandschriften [1], so bieten ihn ebenso Tertullian und Cyprian wie die griechischen Väter bis Chrysostomus. Als aber das Vaterunser in den liturgischen Gebrauch der christlichen Gemeinde übernommen wurde — und diese liturgischen Formen haben sich zum Teil schon am Ende des 1. Jahrhunderts zu konsolidieren angefangen [2] —, da hatte man entsprechend dem kultischen Gebrauch der jüdischen Gemeinde das Gebet entweder durch ein bloßes Amen abgeschlossen, durch das die Gemeinde ihre Zustimmung zu dem vom Leiter der Versammlung vorgesprochenen [3] Gebete ausdrücken sollte, oder nach den Mustern, die ja das Alte Testament bot, vgl. 1 Chron. 29, 11 durch eine Doxologie; diese ward, wenn sie nicht, wie es später hier und da geschah, ganz von der Gemeinde gesprochen wurde, von ihr wenigstens durch Amen aufgenommen. Dafür daß das Vaterunser durch eine — nicht die jetzt übliche — Doxologie abgeschlossen wurde, ist die Didache der erste Zeuge (Kap. 8, 2) [4], die ja überhaupt die Doxologien als Abschluß der Gebete liebt (vgl. Kap. 9 und 10). Daneben — Näheres über die spätere Entwicklung siehe weiter unten — war das Amen am Schlusse des Vaterunsers (mit oder ohne Doxologie) in der Liturgie üblich [5], und, als man sich durch den Gebrauch im Gottesdienste allmählich ganz daran gewöhnt hatte, das Vaterunser durch (Doxologie und) Amen abgeschlossen zu hören, da hat man es auch beim Abschreiben der Texte an dem Schlusse des Vaterunsers eingefügt; die ältesten griechischen Handschriften, in denen es sich findet, gehören dem 8. Jahrhundert an; in Handschriften der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments findet es sich schon früher [6].

---

1) Das Amen, das die Vulgatadrucke bieten, wird durch die kritische Ausgabe der editio S. Hieronymi von Wordsworth-White (pars prior, Oxford 1889—1898) als nicht ursprünglich gestrichen.

2) Damit ist nicht gesagt, daß sie schon schriftlich festgelegt worden wären; in diesen liturgischen Dingen hat die mündliche Überlieferung, später die von Priestergeneration zu Priestergeneration, die kirchliche Sitte eine große Rolle gespielt. Lange bevor eine Liturgie aufgeschrieben wird, ist sie meist schon zu einer feststehenden Größe geworden.

3) Es wäre auch möglich, daß das Vaterunser ganz von der Gemeinde gesprochen und durch Amen beendigt wurde; nach Justin scheint das aber nicht der Fall gewesen zu sein.

4) Ob nicht die Gemeinde auch hier noch ein Amen sprach, läßt sich nicht ausmachen. Daß sie es tat, wäre, auch wenn die Didache nichts darüber angibt, als eine vom Judentum herübergenommene stehende kultische Sitte wohl denkbar. Noch viel später notieren die Liturgien oftmals auch die ohne Frage an den betreffenden Stellen üblichen Gemeinderesponsorien nicht.

5) In der röm. Messe ist das Amen nach libera nos a malo — diese Worte werden von den Ministranten gesprochen — dem Priester vorbehalten, weil „der Priester als Mittler zwischen Gott und den Menschen dem Volke antwortet, Gott sei zum Erhören geneigt". Cat. Rom. 4, 17 qu. 3: „denn bei den andern Gebeten bedeutet Amen nur eine Übereinstimmung und ein Verlangen; beim Vaterunser aber ist es eine Antwort, daß Gott in die Bitte des Betenden eingewilligt habe".

6) So schrieb Fr. Spitta in der Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1904, S. 335: „So ist denn auch allgemein anerkannt, daß der Schluß

Noch an fünf anderen Stellen des Neuen Testamentes begegnet uns Amen. Zeigen uns Apok. 5, 14; 7, 12 [1]; 19, 4 mehr allgemein, daß es in den Versammlungen der Gläubigen Sitte war, das Amen als Responsum zur Bekräftigung des Vorhergehenden erschallen zu lassen, so ergibt sich aus den beiden Stellen 1 Kor. 14, 16 und 2 Kor. 1, 20 deutlich, daß in den Gemeindeversammlungen der Christen das Amen seitens der Gemeinde erklang. Das *τὸ ἀμήν*, von dem Paulus 1 Kor. 14, 16 [2] schreibt, ist zu deuten als jenes bekannte, als Ausdruck der Zustimmung und Bekräftigung im Munde der Gemeindeglieder (wie schon bei den Juden, so auch bei den Christen) gebräuchliche Wort, das auf das von einem christlichen Bruder in der Versammlung gesprochene Gebet (*εὐλογία* oder *εὐχαριστία* ebenso wie *δέησις*, *προσευχή*) folgt: soll es folgen, dann muß — so argumentiert Paulus — das vorangehende Gebet verständlich sein; es darf deshalb nicht *πνεύματι* oder *γλώσσῃ* allein gebetet werden, es muß beim Betenden der *νοῦς* hinzutreten. Auch die Stelle 2 Kor. 1, 20 — das ist sicher — bezeugt dasselbe: bei den Gebeten antwortet die christliche Gemeinde (*δι' ἡμῶν*) [3] mit Amen. Unbestimmt bleibt, ob das *δι' αὐτοῦ*, aufzulösen in *διὰ* (*τοῦ κυρίου ἡμῶν*) *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, mit dem *ἀμήν* der Gemeinde verbunden war [4], oder ob es am Schluß des Gebetes selbst, am Schlusse der Doxologie etwa stand, worauf dann die Gemeinde nur mit *ἀμήν* antwortete, oder ob Paulus beim Amensprechen der Gemeinde die Vermittlung Jesu [5] stillschweigend voraussetzte, ohne daß dem überhaupt durch eine bestimmte Formel Ausdruck gegeben wurde.

3. Die weitere Entwicklung müssen wir wenigstens noch in der nachapostolischen Zeit und dem Zeitraum der altkatholischen Kirche genauer verfolgen. Was die Didache [6] anlangt, so findet sich im eigentlichen Text derselben das Amen nur an einer Stelle, 10, 6. In diesem Verse

---

des Vaterunsers ein aus liturgischen Gründen hinzugefügter Zusatz ist, der nachträglich in den Bibeltext Aufnahme gefunden hat." Auch Spitta macht auf die liturgische Stilisierung aufmerksam, die sonst noch im Vaterunser zutage tritt.

1) Auf Apok. 7, 12 haben wir schon oben in anderem Zusammenhange hingewiesen.

2) Auf diese Stelle — vielleicht in Verbindung mit 2 Kor. 1, 20 — gehen unsere Redensarten „(sein) Amen zu etwas sagen", „Ja und Amen sagen" zurück.

3) Schmiedel im Handkommentar II, S. 180; B. Weiß, Die paulinischen Briefe im berichtigten Text, S. 242 u. a. deuteten dieses *δι' ἡμῶν* auf Pauli und der Seinen Zeugnis von Christus. Aber auch sie halten daran fest, daß die Gemeinde das Amen spricht.

4) So schreibt C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 1892, S. 582: „Ob die Antwort immer im bloßen Amen bestand oder auch damit andre Worte verbunden, beziehungsweise dem Redner nachgesprochen wurden, muß dahingestellt bleiben."

5) Er ist es, der die Glaubensgewißheit der Christen wirkt, in der sie zu den durch Jesus voll bestätigten — Jagewordenen — Gottesverheißungen ihr Amen sprechen.

6) Siehe Harnack, Lehre der Zwölf Apostel, 1893, S. 36.



steht es nun aber nicht etwa als Abschluß eines Gebetes, wie man es früher aufgefaßt hat, sondern — damit bekenne ich mich zu den Ausführungen v. d. Goltz' und zu den Bemerkungen Drews' [1] — in gleicher Reihe mit anderen liturgischen Gesängen und Formeln, die hier nur stichwortartig angedeutet sind, wie das zu allen Zeiten in den geschriebenen und gedruckten Liturgien geschieht. Man begnügte sich eben mit dem kurzen Hinweise auf die Anfänge bestimmter christlicher Psalmen, Hymnen, Gesänge, die eventuell vom Leiter der Feier angegeben oder angestimmt, seitens der Gemeinde an den ihr bekannten Stellen des Gottesdienstes zur Verwendung kamen, mit dem kurzen Hinweis auf liturgische Formeln, die, wie es die Gemeinde aus dem regelmäßigen Verlauf des Gottesdienstes wußte, an den bestimmten Stellen gebraucht wurden. Indem ich die Bemerkung von Drews aufnehme, der auch in *μαράναθα ἀμήν* den Anfang eines Liedes sieht, möchte ich vielmehr vorschlagen, den Liedanfang mit *μαράναθα* bezeichnet sein zu lassen; das Amen aber möchte ich als eine für sich stehende liturgische Formel ansprechen, die jedesmal am Schlusse von Gebeten durch die Gemeinde gesprochen werden sollte, jedoch hier nur einmal verzeichnet wurde.

Dazu stimmt denn auch, daß die Apostolischen Konstitutionen im 7. Buch, wo sie die Gebete aus dem 9. und 10. Kapitel der Didache in überarbeiteter Form wiedergeben, am Schlusse der ersten wörtlich entlehnten Doxologie ein *ἀμήν* bieten [2], wie ich meine, um ihrerseits darauf hinzuweisen, daß in gleicher Weise nach jedem Gebet [3], die ja alle mit einer Doxologie, die in *αἰῶνας* ausgeht, endigen, von der Gemeinde *ἀμήν* zu sprechen sei. Der Gebrauch des Amen, der vom Judentum her übernommen und durch die urchristliche Sitte 1 Kor. 14 deutlich bestätigt ist, hatte ohne Frage auch zur Zeit der Didache statt. Auch wenn die Responsorien der Gemeinde im Texte der Didache nicht notiert wurden, so scheint es mir doch in Anbetracht der früheren und bald darauf wieder durch Justin bezeugten Sitte das Richtige zu sein, anzunehmen, daß am Schlusse jedes Gebets das Amen der Gemeinde gebräuchlich war. H. A. Köstlin [4] hatte somit ganz recht, als er bei seiner Darstellung des Gottesdienstes im nachapostolischen Zeitalter hinter jedem Gebet einfügte: „Gemeinde: Amen."

Was wir oben bei der Besprechung der neutestamentlichen Stellen ausführten, die ein Amen bieten, finden wir auch im 1. Clemensbrief wieder. An neun Stellen begegnet uns hier ein Amen: 20, 12;

---

1) E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, S. 211 ff.; P. Drews, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, 1904, S. 269 ff.
2) Siehe Harnack a. a. O., S. 188, Z. 24.
3) In der Didache kämen sechs in Betracht, nämlich 9, 2. 3. 4; 10, 2. 4. 5.
4) Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1887, S. 35—37. Ihm stimmt auch H. Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, 1894, S. 101 f. zu. Daß Köstlin und Veil auch Kap. 10, 6 als Gebet auffaßten und ebenso durch „Gemeinde: Amen" abschließen, ist nach obigen Ausführungen nicht das Richtige.



32, 4; 38, 4; 43, 6; 45, 8; 50, 7; 58, 2; 61, 3; 65, 2 [1] und zwar jedesmal am Schlusse einer mit *αἰώνων* schließenden Doxologie; nur an der Stelle 45, 8 haben wir keine formell den übrigen entsprechende Doxologie, wenn auch der Gedanke doxologisch gewendet ist und mit *αἰώνων* abschließt. Daß an allen diesen Stellen das Amen wirklich schon vom Verfasser eingesetzt worden ist, der etwa durch die Liturgie schon gewöhnt war, am Schlusse einer Doxologie, die in *αἰώνων* auszuklingen pflegte, ein Amen zu hören, möchte ich nicht annehmen. Es wird erst auf Grund des späteren Gebrauchs der Gemeinde, die jede Doxologie mit ihrem Amen aufnahm, von den Abschreibern [2] zugefügt worden sein.

Am Schlusse des 2. Clemensbriefes steht ebenfalls Amen: auch hier geht eine ausführliche Doxologie voraus, die mit *αἰώνων* schloß. Es will mir scheinen, als ob die Sitte, Ansprachen und Predigten, die in der Gemeinde frei gehalten oder vorgelesen wurden [3], in einer Doxologie endigen zu lassen, dadurch hervorgerufen worden ist, daß man einen Schluß bieten wollte, zu dem die Gemeinde mit Amen ihre Zustimmung geben konnte [4]. Aus dem vorhergehenden Inhalt erwachsen die Doxologien meist gar nicht, sind vielmehr ganz unvermittelt an die letzten Ausführungen angeschlossen und machen vielfach den Eindruck, daß der Prediger aus äußeren Gründen — nicht selten wohl, weil die ihm zur Verfügung stehende Zeit zu Ende war — abbrechen mußte und nun durch die mehr oder weniger ausführliche Doxologie seinen, ja vielmals improvisierten [5] Predigten einen Abschluß gab. Alt (Der christliche Kultus I, S. 489) behauptet, die Sitte, die Predigt doxologisch zu schließen,

1) An der Stelle 45, 8 läßt die syrische Handschrift das Amen weg, 50, 7 der Lateiner. 43, 6 hat Harnack TU. XX, 3, S. 72 ff. die Worte *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν* für späteren Zusatz erklärt.

2) Vielleicht wollten sie dadurch, daß sie das Amen einsetzten, darauf aufmerksam machen, daß an diesen Stellen die Gemeinde mit Amen einzustimmen habe.

3) Wie es mit den neutestamentlichen Briefen geschah, die schon früh nicht bloß in den Gemeinden, an die sie gerichtet worden waren, sondern nach Abschriften auch in anderen Gemeinden vorgelesen wurden, so sind auch Predigten, die in einer Gemeinde gehalten worden waren, an andere Gemeinden weitergegeben und dort vorgelesen worden; auch wurden Predigten bzw. Predigtteile, die sich in Gemeindeschreiben eingefügt finden, immer wieder im Gottesdienst der Gemeinde, der sie zugegangen waren, aber auch anderer, die sich eine Abschrift besorgt hatten, zur Verlesung gebracht; s. hierzu R. Knopf, Der 1. Clemensbrief, 1899, S. 189 ff. u. a.

4) Daß in dieser Zeit noch die Gemeinde das Amen sprach, möchte ich für sicher halten; s. auch die nächsten Zeugnisse. Wenn es nach den Texten den Anschein hat, als ob der Betende selbst mit Amen schloß, so darf uns das nicht irre machen; hier ist eine spätere Sitte durch die Abschreiber in frühere Zeit übertragen worden. Das gilt auch, um das gleich hier einzuschalten, für das Gebet im Martyrium Polycarpi; weil man in späterer Zeit gewöhnt war, jedes Gebet mit Amen zu schließen und geschlossen zu hören, deswegen fügte man es auch den Gebeten früherer Zeiten ohne weiteres beim Abschreiben bei. Darauf geht denn auch die Bemerkung 15, 1 *ἀναπέμψαντος δὲ αὐτοῦ τὸ ἀμήν* zurück, die übrigens textkritisch nicht sicher ist.

5) So hat z. B. nach eigenem Zeugnis Origenes sich erst nach der Verlesung der Lektion vom Bischof eine Angabe erbeten, worüber er predigen solle.

wobei denn „natürlich das Amen nicht fehlen dürfte“, sei besonders in „den Zeiten der Arianischen Ketzerei“ aufgekommen, wo der „Kanzelvortrag mit einer Lobpreisung der heiligen Dreieinigkeit schloß“. Er bringt dafür keine Belege bei. Es wäre ja möglich, daß dieser Gebrauch sich erst in dieser späteren Zeit in apologetischem, dogmatischem Interesse eingestellt hat. Dann hätten bei 2. Clem. [und Orig.] erst die Abschreiber die doxologischen, mit Amen der Gemeinde endigenden Schlüsse hinzugefügt.

Ein ganz besonders wertvolles Zeugnis für den Gebrauch des Amen seitens der Gemeinde verdanken wir Justin. In der 1. Apologie Kap. 65, 3. 4 [1] schreibt er: *οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν. Τὸ δὲ ἀμὴν τῇ ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει.* Man hat diese Stelle so gedeutet, als ob es sich hier nur um ein einmaliges Amen der Gemeinde handele, das sie gesprochen habe, nachdem der *προεστώς*, der Leiter der einzelnen Teilversammlung innerhalb der römischen Christengemeinde, alle Gebete beendigt hatte. Der Text aber schließt die andere Deutung, die sich uns aus dem bisher Ausgeführten nahelegt, keineswegs aus. Wir haben ja oben bei der Erörterung der jüdischen gottesdienstlichen Sitte gesehen, daß sich die Gemeinde durch das Amen-Sprechen an der kultischen Feier beteiligt hat, daß sie die Gebete, die Benediktionen durch Amen abschloß. Die gleiche Sitte hat nun meiner Auffassung nach auch für die Christengemeinde, von der Justin berichtet, bestanden. Kurz zusammenfassend schreibt er da in seinem Berichte über die gottesdienstlichen Feiern: *οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν* ... und meint damit, daß jedesmal, wenn der *προεστώς* ein Gebet gesprochen hat, also auch wenn er die *εὐχαριστία* (vgl. 1 Kor. 14, 16) gesprochen hat, den Dank dafür, daß die Christen dieser Abendmahlsgaben, des Brotes und Weines gewürdigt worden sind (vgl. Did. 9, 3 und 10, 2), daß dann jedesmal die Gemeinde, *πᾶς ὁ παρὼν λαός*, mitpreisend Amen sagt. Dadurch kommt zum deutlichen Ausdruck, daß der *προεστώς* nur als Sprecher der Gemeinde, in ihrem Namen handelt, daß zur Zeit Justins von dem an Stelle der Gemeinde handelnden Priester, der sie opferbringend vor Gottes Angesicht vertritt, nicht die Rede ist, daß in dieser Zeit der kirchengeschichtlichen Entwicklung die Gemeinde selbst noch das handelnde

1) In Kap. 67 werden die Ausführungen des Kap. 65 noch einmal aufgenommen. 67, 3 macht auf mich seit langem den Eindruck eines Einschubes, der erst bei späterer Überarbeitung in den Text eingeschaltet wurde. Dies hier näher darzulegen, geht nicht an, ich möchte nur auf die äußere Form dieser Dublette (*ὡς προέφημεν*, das *τὸ ἀμήν*, das *ἀπὸ* nach *μετάληψις*) hinweisen. Der Grund zur Interpolation lag wohl darin, daß der Interpolator den Gottesdienst als Einheit von Wortgottesdienst und eucharistischer Feier kannte und dies als Ordnung schon für Justins Zeit nachweisen wollte, ohne zu bedenken, daß damit die Linie der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Gottesdienstes in Rom von 1. Clemens bis zu den Canones Hippolyti gestört wurde. Zur Frage der Überarbeitung Justins s. Usener, Das Weihnachtsfest[2], 1911, S. 184.

Subjekt des Gottesdienstes darstellt[1]. Im Paragraph 4 wird das hebräische Wort ἀμήν, das ja in dieser Form in den Gottesdiensten der Christen[2] [und auch der Mohammedaner] bis heute beibehalten wurde, mit γένοιτο „also geschehe es“, entsprechend der Übersetzung, die die LXX oftmals dafür bietet, gedeutet.

Auf diese Sitte, daß die Gemeinde nach dem eucharistischen Gebet, das die Konsekration und Epiklese abschloß, das Amen gesprochen habe, weist uns auch die Nachricht hin, die Euseb. (hist. eccl. VII, 9, 4) aus dem 5. Briefe des Dionysius Alexandrinus an den römischen Bischof Xystus überliefert: weil der Ketzer, der wegen unrechtmäßiger Taufe in Gewissensqualen war, unter anderem seit langer Zeit die εὐχαριστία angehört, das Amen mitgesprochen und danach das Abendmahl empfangen habe, sei doch wohl — hierüber erbittet Dionysius Rat — seine Zugehörigkeit zur Kirche ohne Wiedertaufe gültig[3].

Inzwischen hatte sich nun aber der Gebrauch eines Amen, das von den Gemeindegliedern gesprochen wurde, noch an einer anderen Stelle der Abendmahlsfeier eingebürgert. Nach dem Empfange der hl. Elemente — und wohl bei jedem der beiden — sprach der Empfänger ein Amen[4]. Das ist sicher, auch wenn sich nicht genau ersehen läßt, ob bei der Austeilung nur die Einsetzungsworte gesprochen und diese durch das Amen der Gemeindeglieder aufgenommen wurden, oder ob mit den Einsetzungsworten noch ein Gebetswunsch verbunden war, auf den dann das Amen des Empfängers folgte; das mag in den Christengemeinden verschieden gewesen sein. Als Zeugen für diese Sitte kommen folgende Stellen in Betracht: 1) § 146 und 147 der Canones Hippolyti[5]: Darauf gibt ihnen der Bischof vom Leibe Christi zu essen mit den Worten:

---

1) Ich verweise hier wieder auf H. Veil a. a. O., der S. 102 zu dem zuletzt Ausgeführten noch Dial. c. 116 anführt.

2) Darüber, daß das Amen im gottesdienstlichen Gebrauch der Griechen und Lateiner in der Ursprache beibehalten wurde vgl. Tert. de spect. c. 25. Aug. de doctr. christ. II, 11. Isidor Etymolog. VI. 19 nr. 20 u. 21, de off. I, 11. Siehe auch N. Gihr, Das heilige Meßopfer, 1907 [9. 10], S. 381 f. Oft wird der Gemeinde aber eine Übersetzung vor oder nach dem Amen in den Mund gelegt, so in den kopt. Liturgien, vgl. Renaudot, Liturg. Orient. collectio I, 15 u. 30; Testam. Jesu, ed. Rahmani, p. 125. Wenn ich mich recht entsinne, wird in französischen Gottesdiensten an Stelle von Amen Ainsi soit-il gesagt, aber wohl nur an bestimmten Stellen, nicht überall.

3) Die Stelle Irenaeus adv. haer. 1, 14, 1 τὸ Ἀμὴν ὁμοῦ λεγόντων ἡμῶν sagt nichts Deutliches aus. In einer Ausführung über die geheimnisvolle Buchstaben- und Zahlenspielerei des Markus heißt es: er meinte, daß das Abbild dieser Aussprache das von uns gemeinsam gesprochene Amen sei. Wenn Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, 1870, S. 126 dieses Amen jenem von Justin als Schluß des eucharistischen Gebetes erwähnten gleichsetzt und Drews (RE[3] V, S. 566, 27), sowie H. Achelis (Canones Hippolyti, TU. Bd. VI, S. 189) ihm darin zustimmt, so halte ich solchen Schluß für zu weitgehend.

4) Wenn Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst, 1854, S. 446, auch die oben angeführte Justinstelle hierauf bezieht, so ist das nicht richtig.

5) Siehe H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 1. Buch, Die Canones Hippolyti, 1891 (in TU. Bd. VI, Heft 4), S. 100. Seine Schlußfolgerungen S. 190, Anm. bedürfen der Korrektur. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, 1900, S. 213.

„Das ist der Leib Christi.“ Jene aber sagen „Amen“. Und die, denen er den Kelch mit den Worten darreicht: „Das ist das Blut Christi“ sagen „Amen“. 2) Die Ägyptische Kirchenordnung Nr. 101f. (vorausgesetzt, daß diese schon in die hier besprochene frühe Zeit hineingehört, s. Latina versio laterc. 74, 22): Indem er das Brot bricht und die einzelnen Teile darreicht, soll er sagen: „Das himmlische Brot in Christus Jesus.“ Wer es empfängt, soll antworten: Amen. 3) Die Acta Thomae Kap. 29 [1]: Als Thomas das gesagt hatte, legte er seine Hände auf sie und segnete sie. Und er brach Brot der Eucharistie, gab es ihnen und sprach: Gereiche euch diese Eucharistie zu Barmherzigkeit und Mitleid, und nicht zum Gericht und zur Vergeltung! Und sie sprachen: Amen [2].

Auch aus einer Stelle des Schreibens, das der römische Bischof Cornelius über die Umtriebe Novatians erließ (vgl. Euseb. Hist. eccl. VI, 43, 18f.), geht das Gleiche hervor. Danach hatte Novatian beim Abendmahl gefordert, daß der Kommunikant, wenn er das Brot empfängt, anstatt Amen zu sagen, sprechen soll: Ich will nicht wieder zu Cornelius halten.

In dem Martyrium Perpetuae et Felicitatis Kap. 4 [3] spricht nicht der Empfänger selbst — Perpetua, die in der Vision aus der Hand des Hirten ein *ψωμίον τυροῦ* erhielt — das Amen nach dem Empfang des Bissens, sondern alle die Umstehenden — die vielen 10000 „Weißgekleidete“ — sagen es.

In den Acta Johannis Kap. 94f. [4], innerhalb jenes Abschnittes, der Nachrichten aus Jesu Leben bietet, wird von dem Zusammensein Jesu

---

1) Siehe E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Text S. 492.

2) Ob auch die Stelle bei Tertullian de spect. c. 25 darauf zu deuten ist, ist nicht ausgemacht. Fr. Oehler, Q. S. F. Tertulliani quae supersunt omnia, tom. 1, S. 57, faßt die Stelle ex ore quo Amen in Sanctum protuleris gladiatori testimonium reddere so auf, daß es sich hier um das auf die Darreichung des Elements (Sanctum) gesprochene Amen handele, wobei er sich, abgesehen von späteren Zeugnissen, auch auf die Stelle Euseb. Hist. eccl. VI, 43, 18f. s. o. beruft. Probst (Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte, 1870, S. 206f.) stimmt dieser Deutung zu; Cabrol in Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie I, 1, Sp. 1559 Anm. 1 hat nicht recht, wenn er diese Stelle des Tertullian durch Probst auf das Amen nach dem Kanon gedeutet sein läßt. Drews (RE[3] V, S. 568, 8) meint, daß sie vielleicht das Richtige treffe. A. Neander dagegen (s. Antignostikus, 1849[2], S. 32, Anm. 1) lehnt diese Deutung ab und bezieht die Worte auf das Amen bei Doxologien, bei in Sanctum sei an Sanctus Deus, *ἅγιος κύριος* zu denken. Th. Harnack (Der christliche Gemeindegottesdienst, 1854, S. 437f.) stimmt mit Neander überein, nur will er bei in sanctum an das „*ἅγια ἁγίοις*“ gedacht wissen, auf welches nach den Constitt. App. VIII, 13 die Gemeinde eine Antwort gab, zu der jene Anspielung vollständig paßt: *εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, εἷς Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς εὐλογητὸς εἰς αἰῶνας· ἀμήν.*

3) Siehe O. v. Gebhardt, Acta martyrum selecta, S. 68f. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, S. 45.

4) Siehe E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Text S. 452f.: Also befahl Jesus uns, einen Kreis zu bilden, und sagte, während wir einander an den Händen faßten, selbst in der Mitte stehend: mit Amen antwortet mir — *ὑπακούετε* ist richtig statt *ἐπακούετε* (im Nic.-Text) s. Handbuch S. 526. — Sodann begann er einen Lobgesang zu singen mit den Worten: Ehre Dir, Vater! Und wir drehten uns im Kreise und respondierten ihm mit Amen.

mit seinen Jüngern erzählt, wie diese entsprechend der alten jüdischen Sitte, jede Bitte des Gebets durch ein Amen der Gemeinde aufnehmen zu lassen [1], auch auf die einzelnen Sätze eines Lobgesanges, den Jesus vorsprach, mit Amen respondierten. Das wird auch zur Zeit der Entstehung der Acta Joh. in der christlichen Gemeinde in ähnlicher Weise noch üblich gewesen sein.

4. Weiterhin den Gebrauch des Amen so genau im einzelnen zu verfolgen, wie wir es im Vorhergehenden getan haben, ist nicht nötig [2]. Es muß da genügen, für die nächste Entwicklung auf ein doppeltes hinzuweisen.

Einmal behält das Amen seinen Platz an den Punkten des Gottesdienstes, von denen wir schon bisher gesprochen haben, und zwar gehört es noch immer der Gemeinde zu, die sich damit zu dem Vorhergehenden bekennt. So finden wir es als Amen der Gemeinde 1) nach dem eucharistischen Gebete [3]; 2) nach den Konsekrationsworten [4]; 3) bei Empfang

---

1) Hieran erinnert auch das Gebet Jesu aus dem koptischen Evangelienfragment, s. dazu E. Hennecke a. a. O., S 36ff., in dem die einzelnen Sätze durch Amen abgeschlossen werden, das eben als Amen der Jüngergemeinde zu denken ist. Erwähnt sei auch eine Stelle im 6. Kap. des Protevangeliums Jakobi (s. E. Hennecke a. a. O., S. 56), wo es heißt: Es brachte Joachim das Kind zu den Priestern, und sie segneten es und sprachen: Der Gott unsrer Väter segne dies Kind und gebe ihm einen berühmten Namen ewig in allen Geschlechtern. Und es sprach alles Volk: So sei es, so sei es, Amen.

2) Viel Material darüber ist zusammengetragen in Cabrol, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de la Liturgie I, Sp. 1554ff.; ich entnehme ihm mancherlei.

3) Siehe Jakobusliturgie Brightman, Liturgies eastern and western I, 58, 11 f. Markusliturgie ebenda S. 134, 30ff. Die Liturgie des 9. Jahrhunderts ebenda S. 337, 24 f. Die antiochenische Liturgie ebenda S. 474, 35 f. Apost. Const. VIII, 12, 51, s. F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I, 514. Athanasius Ep. heort. IV, nr. 5; XI, nr. 11, PG 26, 1379 und 1410; Serapion vgl. Brightman, Journal of theol. Studies 1879, I, p. 107. Im Canon der röm. Messe steht ein Amen nach dem eucharistischen Gebet — die röm. Messe verwendet das Amen aber auch sonst noch —, ebenso im Gelasianum, im Missale von Bobbio. Mehrere der gedruckten Missale des Ambros. Ritus haben kein Amen, vgl. Lebrun, Explication de la messe, éd. 1777, p. 224. Die alten ambrosian. Manuskripte folgen der römischen Sitte und haben ein Amen nach der Enddoxologie des Canon, s. Auctarium Solesmense 1900, T. I, p. 63 und die beiden anderen Texte p. 95. Ganz unbestimmt ist die Nachricht über das Amen im Fragmentum Celticum, s. Cabrol a. a. O., Sp. 1560.

4) Siehe Jakobusliturgie Brightman, S. 52, 4 f. 16 f. Markusliturgie ebenda S. 132, 31 f. 133, 14 f. Liturgie der syr. Jakobiten ebenda S. 87, 8 f. 17 f. Liturgie der kopt. Jakobiten ebenda S. 176. 177. 179 — hier ist die Feier reicher ausgestattet —. Liturgie der abessyn. Jakobiten ebenda S. 232, 23 f. 32 f. — hier wird ein dreifaches Amen gesprochen —. Liturgie der Nestorianer ebenda 285, 24 f. — es ist nicht ersichtlich, ob hier das Amen nur einmal nach den Einsetzungsworten steht —. Byzantinische Liturgie des 9. Jahrhunderts (Chrysostomus-Form) ebenda S. 328, 20 f. — hier steht es nur einmal. Ob Cabrol recht hat, dieses Amen erst späterer Entwicklung zuzuschreiben, ist mir fraglich. — Nach Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts, S. 294 u. 302, kommt hierfür auch Aug. sermo VI, nr. 3 in Betracht, ed. Denis. t. 18, p. 1045. 1046. Die Stelle Pseudo Ambros. de sacr. IV, 5, 25 wird von den kath. Liturgikern nicht einheitlich gedeutet, vgl. Probst, S. 257 und Cabrol a. a. O., Sp. 1559/1560.

der Sakramente [1]; 4) am Schlusse von anderen Gebeten oder Gebetsworten, zu denen wir auch Doxologien — etwa am Ende von Predigten — rechnen [2].

Wenn wir auch aus einer Reihe von Stellen [3], in denen sich Theologen über das Amen auslassen, nicht ersehen können, ob sie es der Gemeinde vorbehalten wissen wollen — sie begnügen sich mit der bloßen Worterklärung —, aus einigen, verhältnismäßig recht späten Stellen ergibt sich, daß man auch da noch — trotz des inzwischen einsetzenden andersartigen Gebrauchs — die alte Auffassung festgehalten hat [4].

Sodann aber — und das ist der neue, nun einsetzende Gebrauch, den es zu beachten gilt, — machte sich die Entwicklung, die wir in der Kirchengeschichte verfolgen können, auch in bezug auf den Gebrauch des Amen bemerkbar. Es handelt sich hier um jene Entwicklung, die wir kurz als die zum Klerikalismus bezeichnen, zur Vorherrschaft, ja Alleingenügsamkeit des katholischen Priestertums unter Zurückdrängung, ja Ausschaltung der Gemeinde. Auch im Kultischen tritt diese auf alttestamentlich gesetzlichen Einfluß zurückgehende Entwicklung immer stärker hervor. Danach braucht ein Gottesdienst — er ist inzwischen immer ausschließlicher unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt worden — nur in den vorgeschriebenen Formen gehalten zu werden, um seinen, im Sinne Jesu völlig mißverstandenen, Zweck — Einwirkung auf Gott zum Besten der Menschen — zu erreichen. Indem es im Kultus nicht mehr auf ein persönliches aktives Erheben der Gemeinde in ihren Gliedern abgesehen ist, so daß diese sich dadurch zum Dienste Gottes im täglichen Leben antreiben lassen, indem vielmehr die Gemeinde, ursprünglich das handelnde Subjekt im Kultus, immer mehr zur Passivität verurteilt wird und nach und nach völlig in den Hintergrund tritt, kommt

1) Cyrill v. Jerus. Cat. myst. 5, 21 u. 22. Hier. ep. 82 (nicht 62 — Cabrol —) ad Theoph. P.L. 22, 737. Augustin passim vgl. P. Lebrun, Explication des cérémonies de la messe, 8. Buch, S. 228. 234. 238. 239. Warren, Celtic liturgy, p. 218. Ambros. Liturgie vgl. Hammond, Liturgies eastern and western, p. 354. Oriental. Liturgien vgl. Brightman, t. II, p. 25. Ménard in P.L., 78, p. 565.

2) In den Const. Apost. findet sich Amen an 41 Stellen nach αιωνων oder αιωνας oder αιωνος. Inwieweit es dem Gebrauch der Gemeinde zukam, läßt sich nicht ersehen; ob nur an den Stellen, wo es sich so bei Brightman I, 19, 3; 23, 6; 25, 9. 13 findet? Eine besondere Untersuchung erfordert der Mozarabische Ritus; Cabrols Bemerkungen gehen auf die Ausgabe desselben zurück, die Migne, P.L. t. 85 u. 86 abgedruckt ist; diese genügt aber für wissenschaftliche Untersuchungen nicht.

3) Z. B. Ambrosius de iis qui initiantur mysteriis I, 9; Hier. ep. 137 ad Marc., in Kap. I ep. ad Gal.; Leo d. Gr. sermo 91, 3 P.L. 54, 452; Aug. contra Faust. 12, 10. P.L. 42, 259; Aug. sermo 272 ad infantes de sacramento P.L. 38, 1247; Isid. Hisp. Orig. VI, 19; Bernh. v. Clairv. sermo 7 in coena Dom.

4) Pseudo Alcuin de divin. offic. c. 40: Amen confirmatio est orationis a populo. Rhabanus Maurus de clericor. institut. I, 33: Amen hebraeum est, quod ad omnem sacerdotis orationem seu benedictionem respondet populus fidelium. Gerbert, Monum. lit. Alem. II, 276 b: Amen confirmatio orationis est a populo et in nostra lingua intelligi potest quasi omnes dicant ut ita fiat sicut sacerdos oravit.



es allmählich dahin, daß der Priester als der Gott das Opfer darbringende an die Stelle der Gemeinde tritt, daß er zwar zunächst noch vor ihr und für sie den Kultus vollzieht, daß er dann aber, auch ohne daß die Gemeinde selbst anwesend ist, den Gottesdienst als opus operatum vollzieht. Unter diesen Umständen kann es uns denn auch nicht wundernehmen, wenn nun das Amen immer mehr vom Priester gesprochen wird, sei es, daß er dies stellvertretend tut, ohne die anwesende Gemeinde zu Worte kommen zu lassen, sei es, daß das geschieht, weil die Gemeinde, die es sprechen sollte, garnicht da ist. Tatsächlich hatte nämlich die oben skizzierte Entwicklung dahin geführt, daß sich die Gemeinde für enthoben erachtete, regelmäßig am Meßopfer teilzunehmen.

Dieser Wandel im Gebrauch des Amen vollzieht sich selbstverständlich nach und nach. Aber feststellen läßt es sich, daß sich auf seiten der Priesterschaft die Sitte, das Amen an Stelle der Gemeinde zu übernehmen, immer mehr einbürgert. Die frühere Stufe ist die, daß die Gemeinde zustimmend Amen sagt, nachdem der Priester seine vorhergehenden Worte mit Amen beschlossen hatte; später sagt dann nur noch der Priester Amen, das zum Teil von dem mitamtierenden priesterlichen Chor oder dem Ministranten — so bei den mit oremus eingeleiteten Gebeten — aufgenommen wird, während die Gemeinde, selbst wenn sie da ist, schweigt [1]. Diese Entwicklung zeigt sich ebenso in der griechischen wie in der römischen Kirche.

Zum Schluß möchte ich auch noch kurz darauf hinweisen, daß beim Abschreiben der Liturgien selbst eine gleiche Entwicklung festzustellen ist: ursprünglich wurde mit einer von der Tinte des Textes abweichenden Farbe, meist mit Zinnober, das Amen geschrieben; es sollte dadurch kenntlich gemacht werden, daß eben die Gemeinde es zu sprechen hat. Dann hat man beim Abschreiben das Amen in der gleichen Farbe wie den Text der Liturgie geschrieben, so daß es damit als zugehörig zu dem Vorhergehenden, das der Priester sprach, erschien. Nicht selten finden wir daneben dann noch am Rande ein Amen notiert, das von der Gemeinde respondiert werden sollte, das aber eben häufig ausfiel oder im besten Falle vom Chor übernommen wurde.

---

1) Betreffs der gallikan. Liturgie sagt Drews, RE.³ XI, S. 546, 44 ff.: Hier finde ich Spuren vom Amen noch in der Benedictio populi, auf deren einzelne Sätze nur die Gemeinde das Amen gesprochen haben kann (Missale Gothicum P.L. 72, 225 ff., verkümmert auch im Missale Gallicanum vetus P.L. 72, 339 ff.). Theod. Harnack, Prakt. Theologie, Bd. II, S. 464, umschreibt die Entwicklung kurz so: „Das Amen ist, wie später Augustin es bezeichnet, früher die consensio et adstipulatio der Gemeinde zu dem Gebet in ihrem Namen von seiten des Liturgen. Der Gregorianische Meßkanon überwies auch das Amen dem Chor."

Zur Pirminforschung

Von Franz Flaskamp, Münster i. Westf.

Eine Sonderstellung im Rahmen der Germanenmission nimmt der Abtbischof Pirmin am Bodensee ein. Über seinem Leben liegt noch ein ziemlich dichter Schleier. Keine neuere Darstellung hat völlig den umfangreichen Quellenstoff ausgebeutet, der seit dem Erscheinen der Monographie von Michael Görringer (Pirminius; Geschichte des linken Rheinufers usw. Zweibrücken, 1841) in wissenschaftlicher Prüfung gesichtet und sachgemäß dargeboten ist[1].

Zwei Fragen vornehmlich, freilich eng miteinander verknüpft, gilt die Aufmerksamkeit der Pirminforschung: 1. seiner Abstammung, 2. seinem Verhältnis zur angelsächsischen Mission, und zwar jener der süd englischen Kirche von Canterbury mit Wynfrith-Bonifatius als Hauptvertreter.

1. War der Apostel am Bodensee Germane oder Kelto-Romane? Daß Pirmin nicht Franke, sondern „peregrina petens aethera" zur „gens Francorum" gekommen war, besagt die von Hrabanus Maurus verfaßte Grabschrift Pirmins (MG. Poetae aevi Carol. II, 224) mit Sicherheit. Aber woher kam nun dieser Fremde?

Ein spanischer Benediktiner J. P. Pérez[2] ist dieser Frage nachgegangen und hat das westgotische Spanien als Pirmins Heimat zu erweisen versucht. Doch keineswegs überzeugend. P. hat in den sogenannten „Dicta abbatis Pirminii. De singulis libris canonicis scarapsus [i. e. libellus excerptus]"[3] Entlehnungen aus spanischen

1) Michael Gatterer, Der heilige Pirminius, Apostel Süddeutschlands und Stadtpatron von Innsbruck (28 S. kl. 8°) = Sendboten-Broschüren II_8, Innsbruck 1922 (Felizian Rauch), bietet (S. 3—16) lediglich eine knappe Wiedergabe der Vita sancti Pirminii auct. monacho anonymo Hornbacensi, vor 826 verfaßt, ed. Carl v. Smedt: AA. SS. Nov. II_1, Brüssel 1894, S. 2—56 (entspr. ed. Oswald Holder-Egger: MG. SS. XV_1, Hannover 1887, S. 17—35), berichtet dann (S. 16—24) über den Pirminkult. Innerhalb der gesamtkirchengeschichtlichen Darstellung schrieb zuletzt H. von Schubert, Frühmittelalter, S. 292f. auch über Pirmin. Vgl. besonders Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I^3, S. 346—357.

2) De Patrologia española. San Pimenio: Boletín de la Real Academia de la Historia 77, 1920, S. 132—150; vgl. Gall Jecker, Histor. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. 43, 1923, S. 108.

3) ed. C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I, Christiania 1883, S. 149—193.



Kirchenschriftstellern (Isidor von Sevilla, Julian von Toledo, Martin von Braga) sowie Spuren spanischen Kirchenrechts, spanischer Liturgie, spanischen Volksbrauches festgestellt und folgert nun daraus: „Pirmin ist Spanier". Doch muß seine zweite Prämisse starkem Zweifel begegnen. Hat nicht auch Wynfrith, wohl noch als magister scholae in Nutshalling-Nursling, in seiner Verslehre[1] Isidori Hispalensis ep. Etymolog. l. I, c. 18f. 39 (Migne, PL. 82, 93ff. 117—121) ausgeschrieben? Auch ein Nicht-Spanier konnte also spanischer Schriften habhaft werden und deren Text verwenden. Damit schon verliert die Beweisführung von P. ihren Boden. Aber weiter: die einzige Handschrift (von Einsiedeln aus 8. Jahrhundert) führt dieses Werk unter dem Titel „Incipit libellus abbatis Pirminii d. s. l. c. scarapsus". Kann das, die Identität dieses „Abtes Pirmin" mit unserem P. eingeräumt, nicht auch lediglich soviel besagen, daß P. diese Schrift besessen habe? Wir wissen aber, von wie entlegenen Büchermärkten man eben damals, wo Bücher noch nicht Dutzendware darstellten, Schriften aller Art zusammentrug[2].

Ein Spanier auf deutschem Boden wäre für damalige Zeit übrigens geradezu ein Kuriosum. Mit dem Arabereinfall (711) mögen zahlreiche Kleriker in Spanien den Staub von den Füßen geschüttelt haben; aber dann war ihre Zuflucht die übrige romanische Welt (cf. Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis auct. sanctimoniali Heidenheimensi c. 5, ed. Oswald Holder-Egger = MG. SS. XV_1, p. 102f.), doch nicht das „Barbarenland". Gewiß findet sich auch in deutschen Quellen vereinzelt ein Spanier genannt, aber bezeichnenderweise in durchaus unglaubwürdigen Wunderberichten, und da in dem (schriftstellerisch wohl ausgemessenen) Sinn: selbst aus Spanien, d. h. woher sonst niemand in Germaniens Welt kommt, sucht man

1) ed. August Wilmanns, Der Katalog der Lorscher Klosterbibliothek aus dem zehnten Jahrhundert = Rheinisches Museum f. Philologie NF. 23, 1868, S. 403f.

2) Beredte Zeugnisse sind Liudgeri Vita Gregorii abbatis Traiectensis c. 8, ed. Oswald Holder-Egger = MG. SS. XV_1, 1887, S. 73; dazu die drei Reststücke der alten Klosterbibliothek zu Fulda: Victor-Codex = haupts. Neues Testament aus Süditalien (Capua), Ragyndrudis-Codex = Sammlung von Schriften nichtbiblischen, meist dogmatischen Inhalts, aus Burgund (Einfluß Luxeuils), Cadmug-Evangeliar aus Irland; vgl. Carl Scherer, Die Codices Bonifatiani in der Landesbibliothek zu Fulda = Festgabe zum Bonifatius-Jubiläum, 1905, S. 1—37.



Hilfe — am Grabe Leobas zu Fulda [1]. Besonders aber (und das erledigt m. E. die Aufstellungen über seine spanische Herkunft völlig) ist zu beachten, daß die spanisch-westgotische Kirche episkopal geordnet (Bischofskirche) war, während Pirmin durchaus dem Mönchskirchentum der Iroschotten zuneigt. Damit berühren wir die weitere Frage:

2. Pirmins Verhältnis zur angelsächsischen Missionsarbeit des Wynfrith-Bonifatius. Pirmin gründet als Abschluß seiner Lehrtätigkeit Klöster: Reichenau, Murbach, Gemünd-Hornbach [2]. Und das, wie es scheint, ohne irgendwelche Beziehung zu den alamannischen Bischöfen. Jener Hornbacher Mönch, der fast drei Menschenalter später Pirmins Leben schrieb, sucht diesen Widerspruch von Abt und Bischof auszugleichen (Vita Pirminii c. 3, p. 23): „Hanc responsionem dicunt eum [sc. Pirminium] illis dedisse, non esse licitum, alterius episcopi dyocoesim causa docendi aliquem sibi usurpare sine consensu praesulis sive iussu summi pontificis apostolicae sedis; et, si illo [sc. summo pontifice] praecipiente ei praefatum impositum esset pondus, non recusare laborem propter Dei amorem." Doch wozu so starke Betonung, wenn nicht die jüngere Generation, schon in bonifatianisch-südenglischen Anschauungen ganz heimisch, hier eben einen Mangel der Arbeitsweise Pirmins gesehen hätte! Unter ebenderselben Tendenz dürfte auch der Vita-Bericht (c. 9, p. 28f.) über einen (d. h. angeblichen) Besuch des Bonifatius in Gemünd-Hornbach zu begreifen sein; die zuverlässige zeitgenössische Überlieferung weiß hiervon nichts. Ein solches Einvernehmen ist schon deswegen sehr wenig wahrscheinlich, weil beider Wege nicht nur auseinander gingen, sondern der eine grundsätzlich bekämpfen mußte, wofür der andere strebte. Pirmin wird eher einer Ausdehnung der hierarchischen Ordnung auf Alamannien im Wege gestanden haben, als daß er Mitträger des angelsächsischen Glaubenswerkes wurde.

Eben diese Sonderstellung Pirmins (als Abtbischof, wie die iroschottische Kirche ihn besaß) läßt neben sonstigen Umständen [3]

---

1) Cf. Rudolfi Vita Leobae abbatissae Biscofesheimensis c. 23, ed. Georg Waitz = MG. SS. XV$_1$, 1887, p. 130f.: „Alter vero de Hispania erat etc.", dazu Lupi Vita Wigberti abbatis Friteslariensis c. 30, ed. Oswald Holder-Egger = ib. p. 43.

2) Cf. Vita Pirminii c. 5. 6f., ed. Holder-Egger l. c. p. 24f. 26. 26ff.; über weitere (ihm späterhin zugeschriebene) Schöpfungen ib. p. 26, n. 1—6. 8.

3) Vgl. Carl v. Smedt: AA.SS Nov. II$_1$, 1894, S. 6f. („De S. Pirminii patria").

Irland auch als Pirmins Heimat vermuten [1]. Das Lebensideal der irischen Mönchskirche hatte hier im deutschen Südwesten seinen festen Stützpunkt St.-Gallen, weiter rückliegend durch Bobbio in der Lombardei, Luxeuil in Burgund gedeckt. Das macht begreiflich, warum Pirmin eben in dieser Landschaft, an der Peripherie der Angelsachsenmission (man beachte die Linie Reichenau-Murbach-Hornbach!) seine Tätigkeit entfaltet hat.

Der Perwer von Salzwedel

Von Julius Boehmer, Magdeburg-Cracau

Im Südosten von Salzwedel liegt ein bebautes und bewohntes Stück Land, das „der Perwer (Perver)" heißt, und am Ende des Perwers nach Osten zu, auf städtischem Grund und Boden das Georgen-Hospital, das im Mittelalter unter den mannigfachsten Namen erscheint: als domus miserabilium infirmorum 1241 [2], als domus leprosorum 1268 [3], als domus infirmorum scilicet leprosorum 1297 [4], wieder als domus infirmorum 1320 [5] und endlich als hospitale Sancti Georgii 1330 [6] und fernerhin [7]. Es folgt, daß wir es ursprünglich mit einem Kranken- oder Siechenhaus im allgemeinen zu tun haben, in das auch Aussätzige oder Pestkranke aufgenommen wurden, und das schon nach Beispielen anderer Städte als außerhalb der Stadt gelegen angenommen werden darf.

Der Name Perwer wird zum ersten Male in der bereits angezogenen Urkunde der Markgrafen Johann und Otto, also 1241 erwähnt. In einer undatierbaren, aber aus derselben Zeit stammenden Urkunde, die sich auf die Gründung des oft genannten Hospitals zum Heiligen Geist im Perwer bezieht, wird der Bauplatz für dasselbe als fundus civitati Soltwedel et Perwer adiacens [8] bezeichnet. Schon aus diesen beiden und den

1) Vita Pirminii c. 3, ed. Holder-Egger p. 22: „utraque lingua, Romana scilicet Francorumque, magnopere decentia monita divinis officiis proferebat" spricht nicht gegen einen Kelten und für einen Romanen; denn die Stelle besagt, aus der Gedankenwelt des Hornbacher Mönches 9. Jahrhs. verstanden, doch nur soviel: der fremdstämmische Glaubensbote bediente sich neben der lateinischen Sprache im Gottesdienste der deutschen Mundart für die Unterweisung des Volkes.

2) Urkunde der Markgrafen Johann und Otto, im Archiv zu Salzwedel.

3) Markgraf Otto, bei Lenz, Brandenb. Urk., S. 57.

4) Konrad, Bischof von Verden, bei Lenz, S. 154.

5) Urkunde des Rats der Stadt Salzwedel, bei J. F. Danneil, Kirchengeschichte der Stadt Salzwedel, 1842, S. 116.

6) Urkunde im Ratsarchiv zu Salzwedel.

7) Bekmann, Beschreibung der Churmark Brand., Bd. II, S. 90 (für 1373).

8) Gercken, Diplomataria veteris Marchiae, Bd. I, S. 280.

weiteren Urkunden des 13. und 14. Jahrhunderts läßt sich entgegen Danneil, der meint, aus dem allen „nichts Bestimmtes“ folgern zu dürfen, aufs allerdeutlichste ersehen, daß der Perwer damals zur Stadt gehörte und nicht, wie später, ein Dorf war. Denn die Wendung civitas Soltwedel et Perwer 1241 wäre unmöglich, wenn nicht beide, Salzwedel und der Perwer, eine Einheit gebildet hätten. Ebenso wäre der Ausdruck domus leprosorum in Soltwedel 1268 undenkbar, wenn der Perwer nicht als ein Bestandteil der Stadt gegolten hätte. Und gerade das Zeugnis der Markgrafen Johann und Otto wirkt mit besonderer Überzeugungskraft, weil beide in Salzwedel aufs beste Bescheid wußten; waren sie doch auf der Burg von Salzwedel herangewachsen und erzogen, in Salzwedel also völlig zu Hause. Dagegen erklären sich die sonst oft begegnenden Wendungen „außerhalb der Stadt“, „außerhalb der Mauern“ u. dgl. für den Perwer ganz gut daraus, daß man mit ihnen nur auf die Lage, nicht auf die politische Zugehörigkeit bedacht war. Dazu stimmt es, daß der Perwer niemals irgendwelche dörfliche Eigenart gezeigt hat; zum Perwer gehörte nicht Acker noch Wiese, er hatte keine Feldmark. Vielmehr stand der Acker am (hinter dem) Perwer im Besitz der Propstei, der Stadt oder der markgräflichen Mühle [1].

Daß der Perwer irgendwie mit den Juden in Zusammenhang stand, geht daraus hervor, daß er seit alters als Judaeorum villa oder Judendorf gilt. Belegt sind solche seit dem 16. Jahrhundert häufiger werdenden Wendungen erstmalig 1336 und 1349, wo vom Perwer als Judaeorum vicus, als Judendorp die Rede zu sein scheint [2]. Schon aus diesen Benennungen muß man schließen, daß es sich um eine von Juden bewohnte, zum mindesten mitbewohnte (vielleicht sogar erbaute) Örtlichkeit gehandelt hat. Nicht außer Zusammenhang damit wird es stehen, daß sich im Mittelalter in der Nähe des Perwer ein Burgfried (eine Warte) befand, die in den Urkunden Bethsure (hebräisch = Wachtgebäude, Festungsgebäude) genannt wird. Die Ratsurkunde vom Jahre 1349 bestimmt sogar ausdrücklich, daß, falls ein Jude der Stadt außerhalb des Judendorfs („buten dem Joden dorpe“ = dem Perwer) zu wohnen beabsichtigen sollte, der Magistrat mit den übrigen Juden darauf sehen

1) Urkunde des Propstes Rudolf in Salzwedel 1304: extra muros Soltwedel.... in campo Perwer. Gercken, S. 287.

2) Gercken, S. 325. Philipp Wilhelm Gercken, dessen Diplomataria Veteris Marchiae Brandenburgensis, Bd. I, 1765 in Gardelegen im Selbstverlage erschien, ist behutsam genug, sich anmerkungsweise dahin zu äußern: „Das Judendorf ist nach aller Wahrscheinlichkeit der jetzige Perwer, der vor der Stadt liegt. . . . Wenn es erweislich wäre, daß die Juden dieses Dorf angebaut, so wäre es wohl nicht ungereimt, daß Lenz in seinen Brandenburgischen Urkunden, S. 155, den Namen aus dem Hebräischen von Parber, suburbium herleitet. Ich halte aber dafür, daß der Ursprung des Dorfes Perver von dem dasigen Kloster zum Heiligen Geist herrührt, und wohl schwerlich Juden zu ihren ersten Erbauern gehabt, sondern diese sich nachher wegen des Gewerbes in der Stadt Salzwedel daselbst nach und nach angesetzt, bis die Menge ihr endlich den Namen des Judendorfes zugezogen.“

wolle, daß dies nicht zur Ausführung komme. Die Juden hatten danach zusammen im „Judendorf" d. h. im Perwer zu wohnen.

Immer wieder hat man es freilich, da für die Zusammengehörigkeit von Perwer und Judendorf ein urkundlich zwingender Beweis nicht vorliegt, bis in die neueste Zeit hinein mit anderen Ableitungen des Perwer-Namens versucht. Man hat Perwer aus dem Slawischen, z. B. von dem slawischen Hauptgott, dem Donnergott Perun, ableiten oder als „Schwüle des Waldes" (im Polnischen heißt par Schwüle, ber Wald) deuten wollen. Man hat auch an germanischen Ursprung gedacht und andere Ortsnamen auf er [1] sowie verwandte auf ern [2] und (e)ra [3], deren Sinn fast durchweg unerkenntlich ist, angeführt. Allein abgesehen davon, daß auch dann die Einzigartigkeit des Namens (wie sonst) undurchsichtig blieb, so steht der alles Andere als Grund- und Haupttatsache überragende Umstand entscheidend da, daß zu allen Zeiten und noch in der Gegenwart Literatur [4] wie Volksmund sagen: der Perwer. Diese appellative Bezeichnung in ihrer Dauerhaftigkeit ist für einen Ortsnamen einfach einzigartig. Regel ist, daß die appellative Bedeutung, wenn sie erst zum Eigennamen geworden, dem Bewußtsein entschwindet, selten nur und in engsten Verhältnissen erhalten bleibt. Berlin (der Damm) hat längst den Artikel verloren, nicht minder Cölln (der Hügel im Wasser oder im Sumpf); dagegen hat man genannt und nennt man noch im heutigen Halle a. S. zwei Plätze in der Altstadt „der große Berlin" und „der kleine Berlin". Auch „der Werder" ist hier zu vergleichen, der hin und her im Sinn von „Insel" im Gebrauch steht. Aber weder Berlin noch Werder werden, wo sie als Ortsnamen gebraucht erscheinen, mit Artikel versehen. Einzig „der Perwer" ist Ortsname mit Artikel. Diese Einzigartigkeit rechtfertigt auch die einzigartige Ableitung aus dem Jüdischen, das allein ein Verständnis ermöglicht. Wie der Name entstand, darüber kann es nur (wenn auch einleuchtende) Vermutungen geben.

Nach dem also feststellbaren engen Zusammenhang mit den Juden kann es keinem Zweifel unterliegen, was der Name „Perwer" bedeutet. Der Name lautet seit 1241 zunächst durchweg Perwer. Nur ausnahmsweise kommt die Schreibung mit „v" vor, zum ersten Male in der Urkunde von 1373, die das Georgs-Hospital als in fine villae Perver

1) Demker, Ecker, Elster, Fahner, Hannover, Harber, Häseler, Hedeper, Heudeber, Höxter, Jeber (Jübar), (Klein-)Mahner, Lutter, Möser, Munster, Netzkater, Oker, Örner, Salder.

2) Artern, Gottern, Könnern, Luttern, Miltern, Möckern, Teuchern.

3) Bebra, (Neumark-)Bedra, (Hohen)ebra, Eythra, Furra, Helbra, Kelbra, Nebra, (Nieder-)Trebra, Veßra, Wippra.

4) In deutschsprachlichen Urkunden aus den Jahren 1348 und 1351 ist von der „Molne to Perwere" und „de Mole to Peruere" (Mühle zu Perwer) die Rede, vgl. Gercken, S. 320. 328. Hier scheint sich ein Eigenname anzubahnen; doch die so schrieben, waren keine Eingeborenen. Auch die Endung „ere" bleibt beachtenswert. Jedenfalls handelt es sich um Ausnahmen; denn schon 1462 lautet es in der Urkunde des Salzwedeler Propstes unzweideutig und zweimal „in dem Perwer", Gercken, S. 391.

gelegen bezeichnet. Später gehen beide Schreibweisen nebeneinander her, gelegentlich in demselben Schriftstück. So erscheinen, aus einem alten Protokollbuch des Klosters zum Heiligen Geist abgeschrieben, in den Soltquellensia [1] statuta villanorum Perwerensium 1489—1505. Dort steht zu lesen hintereinander: in domo Schulteti nostri Perwerensis ... coram omnibus villanis nostrae villae Perwer ... in praesentia omnium villanorum villae Perver.

Perwer (genau parvar, parbar) ist ein dem Neuhebräischen geläufiges Wort und bedeutet: Vorhof, Vorwerk, Vorstadt. Ob es mit dem entsprechenden biblischen Wort (2 Kön. 23, 11; 1 Chron. 26, 18, hier zweimal) zusammenhängt, bleibt unsicher, wenn es auch gewöhnlich so angesehen wird und allerhand für sich hat. Das alttestamentliche parwar oder parbar meint einen Teil des Tempels in Jerusalem, der neben dem nach Westen zu gelegenen Tor lag. Die einen erklären es nach Gesenius aus dem Persischen als „offene Halle“, die anderen nach Cheyne als „offener Raum auf dem Dach“, während das persische Wort farwar ursprünglich den „Lichtbringer“ bezeichnet haben soll (vgl. Hes. 41, 12). Daß das alles mit jenem neuhebräischen Wort nicht ohne weiteres in Zusammenhang gestellt werden kann, leuchtet ein. Andere leiten es darum vom griechischen *περιβόλαιον* (oder gar von *φρούριον*, was indes kaum etwas für sich hat) ab. Wenn man nun Perwer als „Vorstadt“ versteht, die darum so genannt wurde (sei's von den Juden oder von andern), weil sich hier in der Tat die Siedlung der Juden mit der Synagoge befand, ohne daß andere (christliche) Mitbewohner des Perwer damit ausgeschlossen sind — im Gegenteil —, so ist damit alles erklärt, was mit den vorhandenen Mitteln erklärt werden kann. Jede andere Erklärung verbietet sich selbst. Der Perwer (so sollte richtig statt des heute üblichen gekünstelten Perver geschrieben werden) ist die Vorstadt, die einst, nämlich als der Name entstand, ums Jahr 1200 von Juden bewohnt, genauer: mitbewohnt wurde. Vermutlich hieß zuerst bloß der „Judenhof“, eine Art Vorwerk, so, und erst allmählich ist von hier aus der Name auch auf die Umgegend, ja den ganzen Stadtteil, die „Vorstadt“ ausgedehnt worden. Die Juden gaben der Gegend (von Ortschaft kann keine Rede sein, höchstens von Örtlichkeit) den Namen, nicht durch ihr bloßes Dasein (schwerlich wird ein Christ den Namen Perwer aufgebracht haben), sondern in bewußter Benennung. Sie kamen darauf, weil ihre Siedlung, ihr Gehöft (curia) ihnen als eine Art Vorwerk oder Vorstadt von Salzwedel vorkam. Sie wohnten hier nicht, wie anderswo, wie auch zu Salzwedel in späteren Jahrhunderten inmitten der Stadt (Judengasse), nicht im Ghetto, sondern am äußersten Ende der Stadt, in ursprünglich unbewohnter Gegend, bis später auch hier, in der

1) Soltquellensia: „reichhaltige, wiewohl ohne Ordnung zusammengetragene Schätze eines Manuskripts, ein Erbteil der Hoppeschen Familie in Salzwedel, 1808 an die Neustädter Kirchenbibliothek gekommen“. So Pohlmann, Geschichte der Stadt Salzwedel, Vorwort, S. VI.



Nähe, andere Gebäude, kirchliche und private, erstanden. Was für Gründe vorlagen, die Juden zuerst im Perwer, hernach aber in der Judengasse usw. wohnen zu heißen, können wir nicht wissen; die Erörterung darüber gehört auch schwerlich hierher. Genug, die Beziehung des Namens Perwer zu den Juden, genauer: die jüdische Herkunft des Namens ist klar.

Diese Beziehung ist, wie dargetan, längst dahin, der Name ist geblieben. Er erinnert an ein eigenartiges Stück Salzwedeler Geschichte und Kirchengeschichte, ja an einen einzigartigen Vorgang in der Geschichte und Kirchengeschichte überhaupt, da der Name Perwer in einem ähnlichen Zusammenhang wohl sonst nicht wieder vorkommt und durch seine regelmäßige Verbindung mit dem Geschlechtswort (man sagt und schreibt noch heutzutage nie anders als: der Perwer) als Gattungsname (nicht Eigenname) dauernd gekennzeichnet bleibt. Vielleicht hat der vorstehende Hinweis den Erfolg, an den Tag zu bringen, ob etwa doch ähnliche „Perwer" in anderen deutschen oder ausländischen Städten vorkommen.

Ein Tafelkatechismus aus dem 15. Jahrhundert

Von Philipp Meyer, Hannover

Im Jahre 1919 erwarb ich aus Schöninghs Antiquariat in Osnabrück einen Tafelkatechismus. Es war ein früher Einblattdruck, der das Interesse auch darum besonders auf sich zog, weil er den Dekalog an erster Stelle führte. Leider war er nicht vollständig; immerhin fehlte der weit geringere Teil. Eine Orientierung in der katechetischen Literatur[1] der neueren Zeit traf bald auf einen sehr verwandten, wenn nicht gleichen Druck aus dem 15. Jahrhundert, der in einem Antiquariatskatalog von M. Breslauer in Berlin von 1905 angezeigt war[2]. Eine dorthin gerichtete Anfrage bestätigte die Gleichheit beider Drucke. Das Berliner Exemplar (B.) war aber ins Ausland verkauft. Übrigens war auch dieses nicht ganz vollständig. Größeren, wenn auch nicht vollständigen Erfolg brachte die Nachforschung nach den beiden Exemplaren des Katechismus, die in dem Verzeichnis der Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts[3] unter Nr. 654 (S. 169) angezeigt waren. Die Handschrift des Staatsarchivs

1) Einen Hinweis auf die wichtigste allgemeine Literatur über dies Thema verdanke ich Herrn Prof. D. Joh. Meyer in Göttingen.

2) Genannt z. B. in Luthers W. W., WA., Bd. 30, Abt. I, 1910, S. 447.

3) Sammlung Bibliothekswissenschaftl. Arbeiten, Heft 35 und 36, Halle, 1914.

in Stuttgart, ein Zinsregister der Pfründe zu Kleinsachsenheim, Württ. Oberamt Vaihingen von 1477, in die das dortige Exemplar (St.) eingeklebt war, wird schon seit Jahren vermißt. Das in dem Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg (N.) durfte ich dagegen hier in der Staatsbibliothek hinlänglich benutzen. Auch dieses ist nicht ohne Fehlstelle. Denn alle bekannten Exemplare bis auf St. sind in Bucheinbänden erhalten geblieben und einst von dem Buchbinder in der Mitte, im Vaterunser, durchgeschnitten. Hier hat der Text gelitten. Nach welchem Original N. ergänzt ist, läßt sich zur Zeit nicht feststellen [1].

In der Höhe und Breite gleichen sich die Exemplare nicht ganz. B. hat das Verhältnis von 29 : 41 cm. N. ist oben über dem 4. Gebot gemessen 29,7 cm, unten über olfactus 30,1 cm breit. O. hat mit 30,5 cm, wie die Papierränder erkennen lassen, wohl die ursprüngliche Breite bewahrt. In der Länge bleibt N. mit 40,6 cm am linken Rand und mit 40,5 cm am rechten hinter B. zurück. O. kommt für die Länge nicht in Vergleich. Der Druckraum wird von dem Verzeichnis der Einblattdrucke mit 292×175 mm angegeben.

Gedruckt ist der Katechismus in gotischer Type, die Überschriften rot; ihre kleinen Buchstaben wie das „n“ und das „o“ 9 mm hoch. Ihre Initialen steigen bis zu 23 mm an. Der Art nach sind diese als „volle Lombarden mit Muster im corpus doch ohne Umrandung“ zu bezeichnen [2]. Der Druck nennt weder seinen Urheber, noch Jahr und Ort seiner Entstehung. Doch entscheiden sich Breslauer wie das Verzeichnis der Einblattdrucke für Peter Drach in Speier; letzteres gibt als Zeit „um 1500“, während Breslauer „um 1495“ datiert. Auch ein nur etwas an den anzulegenden Maßstäben geübtes Laienauge erkennt, daß die Type 18 dieses Druckers vorliegt. Sie ist abgebildet in den „Veröffentlichungen der Gesellschaft für Typenkunde des 15. Jahrhunderts, Tafel Nr. 1184. Als Wasserzeichen präsentiert sich ein schmucker Ochsenkopf mit einem Kreuz, den ich bei Briquet nicht gefunden habe.

Es mag nun der Text selbst folgen:

---

1) Außer N., O. (so nenne ich das meinige) und St. sind mindestens drei erhalten geblieben. Schöningh hat fünf besessen, alle aus der Bibliothek von H. Lempertz in Köln stammend (Auktionskatalog 1904). Wie viele mehr als die Hälfte des Papieres besaßen, ist unbekannt, ebenso, an wen sie verkauft sind.

2) Nach Konrad Haeblers Typenrepertorium der Wiegendrucke, Halle a. S., 1905, Einl. S. XXXVII f.



DJe zehen gebot gottes.

Unum crede deum.	Du ſolt glauben einen got.
Nec iures vana per ipſum.	Du ſolt nit uppiglich ſchweren bey ſeynem namen.
Sabbatha ſanctifices.	Du ſolt die feyertag heiligen.
Habeas in honore parentes.	Du ſolt Vatter und Müter in eren halten.
Non ſis occiſor.	Du ſolt nit döten.
Fur.	Du ſolt nit ſtelen.
Mechus.	Du ſolt nit unkeuſcheit treyben.
Teſtis iniquus.	Du ſolt kein falſch getzugnyſz geben.
Alterius nuptam.	Du ſolt keins andern gemahels begeren.
Nec rem cupias alienam.	Du ſolt kein frömbd güt begeren.

DEr glaub.

Jch glaub jn got / vatter almechtigen / ſchöpffer hymelreichs und erdtreichs / Und jn Jeſum criſtum ſeynen eynigen ſun unſern herren / der entpfangen iſt von dem heyligen geiſt / geboren uſz maria der iunckfrawen / gelitten under poncio pilato gekrützigет geſtorben und begraben / abſteig zü den hellen / am dritten tag erſtanden von den doten / uff für in die himel / ſitzet zü der gerechten gots des almechtigen vattes dannen er kunfftig iſt zü richten die lebenden und die doten. Jch glaub in den heyligen geyſt / die heylig criſtelich kirch / gemeinſame der heiligen / ablaſz der ſunden / ufferſtendnuſz des fleiſches / und das ewig leben.

Das Pater noſter.

Vatter unſer / der du biſt in den hymeln / geheiliget werd dein nam / zü kum dein reich / dein will werd als im hymel und auff erd / unſer teglich brot gib uns heut / und vergib uns unſer ſchuldn als auch wir vergeben unſern ſchuldenern / und nit infüer uns in verſuchung / ſunder erlös uns von ubel Amen.

AVe Maria.

Gegrüst seyst maria / vol gnaden / der herre ist mit dir / du bist gesegnet in den frauwen / und gesegnett ist die frucht deins leibs Jesus cristus amen.

Die sieben dot sund.

Superbia.		Hochfart.
Auaricia.		Geytigkeit.
Luxuria.		Unkeüscheit.
Ira.	Saligia.	Zorn.
Gula.		Ubereffen und Ubertrincken oder fresserey.
Invidia.		Neyd und hasz.
Acidia.		Tragheyt an gots dienst.

Die Funf sinn.

Visus.		Sehen.
Auditus.		Hören.
Gustus.	Vagot.	Ryechen.
Olfactus.		Schmackung.
Tactus.		Begreiffung.

Der Text ist im allgemeinen genau der Vorlage entsprechend wiedergegeben. Nur die Abkürzungen, die sich selten finden und sich auf den Ersatz des am Ende des Wortes ersparten „n“ durch den Strich über dem letzten Vokal beschränken, sind aufgelöst. Nach Alfred Götzes Frühneuhochdeutschem Wörterbuch (Bonn 1920) seien folgende abweichende Formen wiedergegeben. Im 2. Gebot: üppieg = unnütz, leichtfertig; im 3. Artikel: gemeinsame = Gemeinschaft (oberdeutsch); in den Todsünden: Geitikeit (Geitigkeit) = Geiz; in den 5 Sinnen: Schmack (Schmackung) = Geruch, begreifen = betasten. Daß saligia das Merkwort für die Todsünden ist, wird bekannt sein, vagot ist das weniger bekannte für die 5 Sinne.

Wie im Anfang bemerkt, ist das besonders Auffallende an diesem ohne Zweifel aus dem Mittelalter stammenden Katechismus, daß er mit dem Dekalog beginnt, während als Regel gilt, daß im Mittelalter der Glaube oder das Pater noster an der ersten Stelle der kirchlichen Unterrichtsbücher steht. Diese Spannung fordert ihre Lösung, soweit das bei einer Einzeluntersuchung zulässig erscheint. In der alten Kirche hatte der Dekalog als jüdisches Gesetz praktisch wenig Ansehen. Es ist sehr zu begreifen, daß das wachsende Beichtinstitut ihn sowohl in den Beicht- wie in den allgemeinen kirchlichen Unterricht eingeführt hat. Man muß sich dabei erinnern, daß das vierte Laterankonzil von 1215 jedem Christen, der ad annos discretionis pervenerit, mindestens einmal im Jahre und zwar zu Ostern die Beichte zur Pflicht machte. Dadurch wuchs die Aufgabe des kirchlichen Volksunterrichts ins Gewaltige. v. Zezschwitz wird diese Entwicklung schildernd wohl Recht haben, wenn er vom 15. Jahrhundert sagt: „das Jahrhundert vor der Reformation gab der Kirche den Dekalog als Spiegel der Sünden wieder“ [1]. Wenn man das Wort Katechismus nicht zu eng faßt, sondern auch für größere Zusammenfassungen des Unterrichtsstoffes, so kann man Geffken darin zustimmen, daß damals der Dekalog das vornehmste Stück des Katechismusunterrichts war [2]. Mir scheint, als habe man die große Anzahl von katechetischen Lehrwerken noch immer unterschätzt. Und eine völlige Übersicht über ihren Bestand wird erst der zu erwartende zehnbändige Inkunabelnkatalog geben, der demnächst bei Hiersemann in Leipzig

1) System der Katechetik I, 2, S. 263. Ich folge v. Zezschwitz überhaupt in dieser Entwicklung.

2) Joh. Geffken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts, Leipzig, 1855, S. 17.



herauskommt. Immerhin kann man schon eine vorläufige Schätzung aus Geffkens Zusammenstellung gewinnen. Die gesamte katechetische Literatur des 15. Jahrhunderts angesehen, möchte daher auch wohl die Frage nach der Reihenfolge der Unterrichtsstücke eine neue Prüfung verdienen [1].

Es sei vorläufig nur das zugegeben, daß bei den kürzeren katechetischen Formen für Beichte und Unterricht dem Dekalog die Priorität nicht zuzukommen scheint, obwohl auch mit der Zeit die Katechismen mit den Geboten im Anfang zugenommen haben. Es seien folgende genannt:

1. Die zehn Gebote, gedruckt um 1475 in Basel, Einblattdruck, 366 × 261 mm mit zwei Holzschnitten. Anfang: Es ist zu wissen, daß nach der heiligen Schrift und göttlicher Lehr, welcher Mensch will kommen zu Gott, der muß zum mindesten halten die zehn Gebote [2]. Bei diesem Druck finden sich zwar die Gebote allein, aber die Anfangsworte zeigen die Stimmung des Verfassers, der dem Dekalog die Priorität vor allen anderen Unterrichtsstoffen einräumte.

2. Die zehn Gebote nebst Erklärung: die drei Wahrheiten. Einblattdruck von Peter Schöffer in Mainz 1490 [3].

3. Ein Tafelkatechismus, Einblatthandschrift, 28 × 39 cm aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. In mittelniederdeutscher Sprache. Inhalt: a) die zehn Gebote, b) die 12 Artikel des christlichen Glaubens, c) die fünf Sinne, d) die sieben Werke der Barmherzigkeit. Die Stücke unter c) und d) hat der Verleger oder Herausgeber der Zeitschrift [4] unbegreiflicherweise nicht mit abgedruckt. Mir hat aber die Abschrift der Handschrift vorgelegen.

4. Discipulus de eruditione Christifidelium des Dominikaners Herolt (1418 oder 1465?). Inhalt: a) der Dekalog, b) fremde Sünden, c) Hauptsünden, d) Werke der Barmherzigkeit, e) Pater noster, f) Engl. Gruß, g) Glauben, h) Sakramente, i) Gaben des heiligen Geistes [5].

5. Der Katechismus des Franziskaners Christian v. Honnef von 1537. Inhalt: a) Gebote, b) Glaube, c) Pater noster, d) Ave Maria [6].

---

1) Vgl. auch Janssen, Gesch. des deutschen Volkes, 19. und 20. Auflage, I S. 63 Anm. 1 unten.

2) Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts, Nr. 652. Das Exemplar liegt im Brit. Museum zu London.

3) Ebenda, Nr. 653. „Nach dem Katalog von Weigel“.

4) Jahrbuch des Vereins für Niederdeutsche Sprachforschung, Norden und Leipzig, Soltaus Verlag (Jahrgang 1895, XXI). Der Herausgeber der Handschrift ist Professor Fritz Göbel in Hannover.

5) Bahlmann, Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Münster, 1894, S. 12.

6) Ebenda, S. 25.

6. Das Beichtbüchlein des Magisters Jh. Wolff (15. Jahrhundert), das die Beichte für Kinder und Heranwachsende mit den Geboten beginnt [1].

7. In demselben Buch finden sich Zusammenstellungen, die auch allein vorkommen und als selbständige Katechismen oder Beichtstücke angesprochen werden können. Dahin gehört die schreckliche Reimerei, deren Anfang, nämlich die Gebote, auch unsern Katechismus eröffnet. Bei Lupi schließen sich deutlich an: die Tod- und die sogenannten himmelschreienden Sünden, die 7 Werke der Barmherzigkeit, die Sakramente. Einiges andere ist mir nicht ganz verständlich [2].

Diese sieben Katechismen haben sich ohne große Mühe zusammenstellen lassen. Größere Nachforschungen könnten vielleicht noch mehr finden. Es sei nicht verschwiegen, daß das mehrfach genannte Verzeichnis der Einblattdrucke auch vier Drucke mit dem Pater noster allein oder an der Spitze ans Tageslicht gefördert hat, nämlich die Nummern 1081, 1082, 1073 und 1074. Aber auch das spricht nur für meine Stellungnahme; denn diesen vier stehen drei mit den Geboten allein oder an der Spitze gegenüber. So gering ist eben der Überschuß der Stücke, die mit einem andern, als mit dem Dekalog beginnen.

Abschließend sei bemerkt, daß durch Luther auf lutherischer Seite der Dekalog unbestritten die Führung im Katechismus übernimmt. Luther hat auch hier die richtige Entwicklung des 15. Jahrhunderts fortgesetzt. Dagegen knüpft der Catechismus Romanus mit dem Symbolum fidei an der Spitze an die frühere Entwicklung des Mittelalters wieder an.

Noch seien einige Einzelheiten in unserem Katechismus erklärt. Den lateinischen Vers, in den hier die Gebote eingekleidet sind, haben wir schon bei Wolff gefunden. Es war also 1468, als dieser sein Buch schrieb, schon im Umlauf. Nur wird das 6. Gebot hier vor dem 7. genannt. So auch bei Surgant im Manuale Curatorum von 1506 [3]. Mit unserem Katechismus stimmt im Wortlaut dagegen die „Tafel des Christlichen Lebens“ aus dem Ende des 15. Jahrhunderts [4]. Von wann der Vers stammt, ist mir nicht bekannt. Schwerlich stammt er aus einer älteren Zeit, da er den Dekalog an erster Stelle hat.

1) Herausgegeben von Battenberg, Gießen, 1907.

2) a. a. O., S. 5.

3) Bei Geffken a. a. O., S. 202.

4) Bei Bahlmann a. a. O., S. 63.

Die Fassung des 9. Gebots beruht auf dem gemeinsamen Brauch des lateinischen Mittelalters, bei der Gestaltung der Gebote sich nach dem Deuteronomium (Deut. 5, 21), nicht nach dem Exodus (Ex. 20, 17) zu richten. Schon Petrus Lombardus führt das unter Berufung auf Augustin in seinen Sentenzen III, 37 aus [1]. — Unter den bei Moufang abgedruckten Katechismen des 16. Jahrhunderts findet sich die mittelalterliche Fassung des 9. Gebots noch häufig [2]. Der Catechismus Romanus richtet sich nach Exodus.

Im dritten Glaubensartikel hat der Ausdruck „die heylig christelich Kirch“ etwas Evangelisches. Der Ausdruck findet sich in den bei Moufang abgedruckten 14 katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts [3] noch viermal. Man sieht überhaupt gerade bei der deutschen Fassung des Glaubens wieder, wie viel Luther vorfand und übernehmen konnte.

Kleine Nachträge zu „Luthers römischem Prozeß“

Von Paul Kalkoff, Breslau

Die Untersuchungen zur Anfangsperiode der Reformation, die 1904 in dieser Zeitschrift unter dem Titel „Zu Luthers römischem Prozeß“ eröffnet wurden, haben manche Verbesserungen oder Zusätze zu den früheren Arbeiten gebracht. Da ihre Ergebnisse sich in der Hauptsache als zuverlässig erwiesen haben, dürfte es dem Benutzer jener Aufsätze angenehm sein, auch in untergeordneten Punkten das heute Erreichbare schnell und übersichtlich beisammen zu haben. Das ist der Sinn der folgenden Nachträge.

Zu **Bd. XXV**, S. 93, 9ff. u. 22. 107, 1. 118, 3: das Protokoll der Konsistorien vom 21. Mai bis 1. Juni 1520, betr. die Beratungen über die Verdammungsbulle, ist nicht von Schönberg oder Giberti, sondern wie gewöhnlich von dem „secretarius rerum consistorialium“, dem Notar Johann de Madrigal, einem sonst kaum genannten Manne, verfaßt worden. Vgl. meine Forschungen zu Luthers römischem Prozeß (1905), S. 37f. und Hist. Jahrbuch XXXIX (1918), S. 64.

1) Migne, P. S. L., Bd. CXCII.

2) Ch. Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache, Mainz, 1881.

3) a. a. O., S. 4. 246. 371 und 419.

S. 101, 6ff. und Anm. 3: Dr. Eck kam erst unmittelbar vor dem 25. März 1520 nach Rom. Der Bericht des venetianischen Gesandten Minio über die Berufung des zweiten, des theologischen Ausschusses, ist vom 11. Februar. Sanuto, Diarii XXVIII, col. 260; deshalb ist S. 103, 7 statt „Märzkommission" zu setzen: „jener zweiten" ...

S. 102, 19ff. 124, 23ff. 126, 3ff.: der Brief Dr. Ecks an einen Freund in der Heimat war gerichtet an Johann Fabri, Generalvikar des Bischofs von Konstanz, der ihn nach der Weisung am Schlusse dem Urbanus Rhegius mitteilen sollte. O. Clemen im „Zentralblatt für Bibliothekswesen", XVII (1900), S. 580.

S. 102 Anm. 3. 116, 31ff.: In der Aufzählung der Theologen in dem Protokoll vom 23. Mai ist „frater ordinis Praedicatorum" nicht als Apposition zu dem voraufgehenden „magister Johannes Hispanus, qui legit publice in Urbe", d. h. an der Sapienza, der römischen Universität, zu fassen. Vgl. ZKG. XXXI, S. 377 Anm. 2. 380 Anm. 1 und Hist. Jahrb. a. a. O. S. 64: es war Juan de Loaysa, ein Verwandter des Dominikanergenerals und späteren kaiserlichen Beichtvaters Garcia de L. Nach Eubels Hierarchia cath. III, S. 116. 262 stand er schon 1514 als Dr. decr. und abbreviator lit. apost. im Dienste der Kurie. Von Haus aus Kanonikus von Zamora, besaß er daheim auch eine Pfarre und erhielt Pensionen von einem Zisterzienser- und einem Benediktinerkloster. Dank dem Einflusse seines Verwandten und einer Verfügung Karls V. erhielt er 1524 das Bistum Alghero unter Beibehaltung seiner Pensionen und seiner Stelle als abbreviator de parco maiori und durfte bald darauf das armselige sardinische Bistum mit dem spanischen Mondoñedo vertauschen. Die Kardinäle verweigerten zwar anfangs ihre Zustimmung, so daß Klemens VII. noch eine Äußerung des Kaisers abwarten wollte. Er ist dann im Besitz dieser Pfründe vor dem 10. Juli 1525 in Rom gestorben. Er war also in der von Leo X. selbst geleiteten Viererkommission dem Kardinal Accolti zur kanzleimäßigen Abfassung des formalen Teils der Bulle beigegeben worden, und zwar wahrscheinlich auf die Empfehlung des Regenten von Spanien, des Kardinals Adrian von Utrecht, hin. So versteht man auch, daß Dr. Eck ihn in dem Schreiben an Karl V. vom 18. Februar 1521 über das römische Verfahren nicht unter den dortigen Theologen anführt, denn er war eben Jurist.

S. 130, 24ff.: Der eine der an der Ausfertigung der Bulle „Exsurge" beteiligten Beamten hieß Vianesio Albergato und war eine politisch nicht unbedeutende, wenn auch wenig erfreuliche Persönlichkeit. Vgl. ARG. VIII, S. 113 Anm. Das neuerdings in Stuttgart aufgefundene Original (ZKG. NF. II, S. 134ff.) ist unterzeichnet von „de Curia" und „D. de Comitibus" (Conti, römische Adelsfamilie). Auf einem im Lutherhause befindlichen Originaldrucke ist das Siegel beglaubigt von „Joh. Jac. Bucca, notarius camerae apost.". Mitteilungen der Luther-Gesellschaft 1920: Luther und der Bann, S. 13. 64. Vgl. ZKG. XXXVII, S. 112 Anm. 2. Auf dem Münchener Exemplar heißt der Notar „Floridus Brissetus".

S. 131, 23: Am 4. Juli hat noch ein Konsistorium stattgefunden (Forschungen, S. 78f.). Über die glänzenden Vergnügungen des Papstes in dieser Zeit, besonders am 1. und 2. August, vgl. Pastor, Geschichte der Päpste IV, 1, S. 416 Anm. 5.

S. 135, 21: Die erste Fassung der Bannbulle vom 3. Januar 1521 hat auch Pastor (IV, 1, S. 284 Anm. 7) nicht auffinden können.

S. 277, 14—23 ist zu streichen; das Breve vom 11. September 1518, in dem Kajetan zum iudex delegatus ernannt wurde (Forschungen, S. 57ff.), ist in deutscher Übersetzung der Münchener Luther-Ausgabe (I [1914], S. 405) beigegeben worden.

S. 278 Anm. 3: Wenn Luther die Echtheit des Breve vom 23. August 1518 anzweifelt, so will er nicht sowohl eine Fälschung der Urkunde behaupten, als ihre unrechtmäßige Entstehung durch Beeinflussung und Täuschung des Papstes: sie sei erschlichen, untergeschoben. Vgl. die Übersetzung und Erläuterung a. a. O. I, S. 308ff. 402f. 415.

S. 285, 19: Miltitz war nicht ein päpstlicher Diplomat (nuntius et orator), sondern nur ein untergeordneter Agent (nuntius et commissarius); er war auch nicht Kammerherr (camerarius), sondern nur cubicularius, und zwar nicht einmal diensttuender, sondern nur dem Titel nach, also etwa „Titular-Kammerjunker“. Vgl. Kalkoff, Miltitziade, 1911, Kap. II und V und: Der Wormser Reichstag von 1521, 1922, S. 177 Anm. Wenn H. Barge in seiner im wesentlichen zustimmenden Besprechung der „Miltitziade“ und der Aufsätze in der ZKG. (D. Lit.-Z. 1912, Sp. 1359) „jegliches Eingehen auf das Altenburger Gespräch“ vermißte, so lag dazu nach der ausgezeichneten Arbeit Th. Briegers über „Das Ergebnis der Altenburger Verhandlungen“ (ZKG. XV, S. 204—218) kein Bedürfnis vor. Inzwischen sind die wichtigsten darauf bezüglichen Urkunden in der Münchener Luther-Ausgabe (I, S. 319—326. 416f.) verdeutscht und erläutert worden. Der von Brieger treffend hier eingeordnete Entwurf zu dem von Miltitz gewünschten Schreiben Luthers an den Papst bedeutet aber keine „obschon rasch vorübergehende Nachgiebigkeit Luthers“. Die völlige Nichtigkeit dieses eigenmächtigen Schrittes Miltitzens geht schon daraus hervor, daß er gar nicht in der Lage war, das von Luther ausbedungene Schweigen seiner Gegner, eines Dr. Eck und Prierias, herbeizuführen. Die ihm vom Papste aufgetragene Forderung der Auslieferung Luthers hatte Kajetan inzwischen abgeschwächt, so daß Miltitz auf die der bloßen Vertreibung Luthers heruntergehen durfte; aber gerade diese Wendung benutzte der Kurfürst zu dem Bedenken, daß man Luther nicht den Husiten in die Arme treiben dürfe. Daß das von Miltitz anerkannt wurde, war für die Kurie völlig unverbindlich. Daß ihn der Nuntius Orsini mit einer geheimen Botschaft an Friedrich den Weisen in die Wahlstadt entsandte, war ein Gelegenheitsdienst, zu dem er sich nicht als päpstlicher Kommissar, sondern als sächsischer Edelmann eignete, der schon im Gefolge des Kurfürsten nach Frankfurt gekommen war.

S. 287: Der kurfürstliche Rat Degenhard Pfeffinger, mit dem Miltitz reiste, traf am 27. Dezember bei seinem Herrn in Altenburg ein (Friedrich an Herzog Georg, 29. Dezember 1518 bei Alb. von Langenn, Herzogin Sidonie, 1852, S. 114. Fel. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs I, S. 51 f.). Noch am 21. Dezember schreibt Spalatin, daß Pfeffinger noch nicht zurückgekehrt sei, aber in Bälde erwartet werde. O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgeschichte II (1902), S. 96ff., Enders, Luthers Briefwechsel I, S. 331 Anm. 8, 339 Anm. 1.

S. 405. 407 Anm. 2. 409: Die Instruktion des Kardinals Medici für Kajetan vom 23. Januar 1519 findet sich inhaltlich in den Deutschen Reichstagsakten unter Karl V. I, S. 148f. Zu der plötzlichen Abreise des Vizekanzlers nach Florenz wegen der Erkrankung des Herzogs Lorenzo vgl. den Brief Aleanders an den Bischof von Lüttich, Mai 1519: [cardinalis Mediceus] ob aegritudinem ducis Laurentii LXV dies abfuit et statim, postquam in Urbem rediit (26. März), ob eiusdem ducis mortem Florentiam reversus est. J. Paquier, Jérôme Aléandre et la principauté de Liège, 1896, p. 209. Adolfo Verdi, Gli ultimi anni di Lorenzo de'Medici, duca d'Urbino (1515—1519), 1888, p. 113. 117. Der Herzog starb am 4. Mai.

S. 407f.: Zur Rückkehr des päpstlichen Diplomaten Nikolaus von Schönberg nach Rom vgl. St. Gorski, Acta Tomiciana, 1852ff. V, S. 152: „fine Aprilis" ist er in Rom im Gespräch mit dem polnischen Gesandten Erasmus Ciolek, Bischof von Plock.

S. 412ff.: Einige Bemerkungen über den Verlauf der Wahlverhandlungen in Frankfurt sind auf Grund meines Buches über „Die Kaiserwahl Friedrichs IV. und Karls V. am 27. und 28. Juni 1519" (1925) abzuändern. Das Breve vom 4. Mai war in erster Reihe dazu bestimmt, die Wahl Friedrichs, nicht die Franz' I., zu ermöglichen (S. 412 Anm. 2). Über den Nuntius Orsini, der in seinem Schreiben an den Kurfürsten „mit einem Rumpelswagen angefahren kam" (S. 416 Anm. 2), ärgerte sich Spalatin nur deshalb, weil er die Wahl Friedrichs nicht vorsichtig genug betrieb. Die Aussichten des Königs von Spanien hatten sich zuletzt keineswegs gebessert, denn er hatte nur die Stimmen von Mainz und Böhmen für sich, während Friedrich auf die drei Stimmen der französischen Gruppe (Trier, Brandenburg und Pfalz) rechnen konnte, seit sich herausgestellt hatte (nach Eröffnung der formellen Wahlhandlung am 17. Juni), daß Franz I. infolge der Standhaftigkeit des Kurfürsten von Sachsen die Mehrheit nicht erlangen konnte. Diesem selbst aber war sie gleichzeitig gesichert, da er entschlossen war, sich mit der eigenen Stimme zum Kaiser zu machen, wie es in der Goldenen Bulle ausdrücklich vorgesehen war (S. 417). Der Kardinalshut, der dem Kurfürsten zugleich mit der Unterstützung Frankreichs vom Papste angeboten wurde, war für Luther bestimmt, der an der Kurie als „der Freund" Friedrichs bezeichnet wurde (S. 418; der zweite Satz der Anm. 1 ist zu streichen; vgl. auch S. 505 Anm. 2 u. XXXI, 404ff.). Die Politik

Leos X. war auch nicht „reichsfeindlich“, sondern bezweckte die Rettung des Reiches und des Kirchenstaates vor spanischer wie vor französischer Fremdherrschaft. Daher ist auch keineswegs zuletzt noch ein „Umschwung“ (S. 419, 12) in dieser Haltung des Papstes eingetreten, denn der Bericht des Nuntius Caracciolo wurde in Rom als der eines spanischen Parteigängers entsprechend bewertet, und die Zurücknahme des päpstlichen Einspruches gegen die Wahl des Königs von Neapel wurde von den Kurfürsten richtig als eine Maßregel erkannt, durch die sich der Papst nur für den Fall der Wahl Karls I. den Rücken decken wollte. Sie ließen sich also dadurch in ihrem Entschluß, einen „Dritten“ d. h. einen deutschen Fürsten zu wählen, nicht irre machen, und am 27. Juni war Friedrich drei Stunden lang „Erwählter römischer König“.

S. 421, 22: Miltitz hatte zwar einige Fakultäten (abgedruckt: Forschungen, S. 180ff.), aber keine Instruktion. Er ist nicht erst nach dem Tode Leos X. wieder nach Rom gegangen (S. 423, 21ff.), sondern schon Ende Juli 1521 im Auftrage des Erzbischofs von Mainz. Kalkoff, Capito im Dienste Albrechts von M., 1907, S. 77ff. 139f. Zu S. 423 Anm. 2: J. K. Seidemann (K. von Miltitz, 1844, S. 35) hat irrtümlich angenommen, daß der Dominikaner Nikolaus von Schönberg der Oheim Miltitzens durch dessen Mutter gewesen sei, was sich jedoch auf einen Karl von M. aus der Taubenheimer Linie bezieht. Der Domherr M. war durch seine Mutter, eine geborene von Schleinitz, der Enkel einer von Schönberg. Dietrich von Sch. aber, der Vater des späteren Kardinals, war in erster Ehe mit einer Maltitz, in zweiter mit einer Schleinitz verheiratet.

S. 437, 24: Die Äußerung Luthers, daß „die Bischöfe den Papst brieflich gegen ihn aufgemahnt hätten“, beruhte doch nicht auf einer „haltlosen Vermutung“ Miltitzens, sondern dies lag tatsächlich einem letzten Auftrag der Kurie an den damit entlassenen Kommissar zugrunde. H. A. Creutzberg, Karl von Miltitz 1490—1529, 1907, S. 82. Theol. Studien und Kritiken 1907, S. 533. O. Clemen in ZKG. XXIX, S. 420; vgl. meine Miltitziade, Kap. III.

S. 448: Der Auftrag Spalatins an die Wittenberger Juristen, ein Gutachten über die kirchenpolitische Lage abzufassen, beruhte zweifellos auf einer Weisung des Kurfürsten. Die Anregung, die Luther dadurch, wie die Zuschrift an Nikolaus von Amsdorf vom 23. Juni 1520 bezeugt, für seine Schrift „An den christlichen Adel“ empfangen hat, tritt allerdings hinter dem Anstoß zurück, den er durch die soeben erschienenen Schriften Alfelds und des Silvester Prierias mit ihrer Überspannung des päpstlichen Primats erhalten hatte. Den Ausgangspunkt für die Erweiterung der ursprünglich geplanten kurzen Protestschrift zu der umfassenden Reformationsschrift „von des christlichen Standes Besserung“ bildete erst der Eingang des päpstlichen Ultimatums vom 20. Mai, das am 6. Juli über Leipzig und Halle nach Wittenberg gelangte. Vgl. die ausgezeichnete Untersuchung von E. Kohlmeyer über „Die Entstehung

der Schrift Luthers" usw. (1922) und **meine** nur den Einfluß der Trias Romana noch etwas mehr einschränkende Ausführung in dem Buche: „Huttens Vagantenzeit und Untergang" (1925), S. 68 ff.

S. 451, 11: Der Ausdruck „Triumvirn von Wittenberg" beruht auf der früher üblichen Überschätzung **Spalatins** als Beraters des Kurfürsten. Aber der gutmütige, bescheidene und diensteifrige Hofkaplan und Sekretär Friedrichs spielte nur eine untergeordnete Rolle und wurde von Aleander, der in Worms mehrfach mit ihm in Berührung kam, keiner Erwähnung gewürdigt. Es ist daher auch die Bemerkung Melanchthons (vom 1. August 1520. Corp. Ref. I, col. 209) über die scharfe Zurückweisung des in dem Schreiben des Kardinals Riario enthaltenen Ultimatums der Kurie durch die Antwort Friedrichs vom 10. Juli nicht auf Spalatin zu beziehen, wie S. 511, 4 f. noch angenommen wurde. Melanchthon rühmt, daß der Kurfürst „acute pro ingenio suo" geantwortet habe: und der Nachsatz: du kennst „den Odysseus an Überredungsgabe" (griechisch), ist also auf dieselbe Person zu beziehen, die diesem geistvollen Beobachter, der in dem vertraulichen Briefe an Johann Heß keine Veranlassung hatte, seinem Fürsten zu schmeicheln, durchaus nicht als ein „apathischer", in Sachen Luthers ängstlich zurückhaltender alter Herr erschienen ist. Vielmehr hat ihn Aleander in Worms gerade in der ihm von Melanchthon beigelegten Eigenschaft kennen und fürchten gelernt. Vgl. ARG. IX, S. 165; ZKG. N. F. VI, S. 191 Anm. 2; **Kalkoff**, Ulrich von Hutten und die Reformation, 1920, S. 348. Ein bisher übersehenes Zeugnis für die stete Fürsorge, mit der **Friedrich der Weise** jeden Schritt Luthers begleitete, ist auch in dessen Schreiben an Spalatin vom 31. Oktober 1518 (Enders I, S. 273, 26 ff.) gegeben, in dem er seine „Acta Augustana", den Bericht über die Auseinandersetzung mit dem Legaten, ankündigt. Er werde gewisse theologische Erläuterungen beifügen zu „dem apostolischen oder vielmehr diabolischen Breve", dessen Abschrift er auf der Rückreise von Augsburg in Nürnberg erhalten habe. Und schon die Beschaffung dieser wichtigen Urkunde ist ein Beweis für die eifrige und geschickte Mitwirkung des Kurfürsten (vgl. Forschungen, S. 13 f. ZKG. XXXII, S. 224. XXXIII, S. 246 Anm. 2). Nun aber bemerkt Luther, sie sei ihm (von dem kurfürstlichen Boten) übergeben worden „cum aliis literis instructoriis". Luther war also gewiß auch auf der Hinreise nicht ohne Mitteilung geblieben über die Bedingungen, die der Kurfürst mit Kajetan für das Verhör vereinbart hatte; denn er betont, daß der Kardinal sich, wie er zugesagt hatte, erboten habe, „paterne, quin paternissime" mit ihm zu verhandeln. Dieselbe sorgfältige Behandlung der Sache Luthers spricht auch aus dem deutschen Entwurf zu einer Erwiderung an den Papst auf die von Miltitz überbrachte Forderung der Auslieferung des Ketzermeisters nach Rom. Auch hier wiederholt er die Finte, daß „er sich der Sache Luthers gänzlich entschlagen habe", um jeden Verdacht zu vermeiden, als ob er dem Papste „entgegen" sein wolle. Gleichwohl droht er mit einer „nachteiligen Empörung", wenn die Bei-

legung des Streites durch ein gelehrtes Schiedsgericht verweigert werde, und weist auf die nötige „Besserung der heiligen Kirche“ hin. V. E. Löscher, Vollständige Reformations-Acta III (1728), S. 14ff. Auf die theologische Rückständigkeit Spalatins, der noch im Herbst 1518 bei dem neuen Kardinal Albrecht von Mainz einen Ablaß für die Pfarrkirche seines Geburtsorts erwirkte (Miltitziade S. 31 Anm. 3), ist es auch zurückzuführen, wenn er gleichzeitig in Augsburg den dort im St. Ulrichskloster lebenden Veit Bild, bei dem der Kurfürst einige Sonnenuhren bestellt hatte, bat, den Abt um Überlassung von Teilchen der zahlreichen Reliquien anzugehen, da er wisse, daß er seinem Fürsten nichts Angenehmeres erweisen könne (F. A. Veith, Bibliotheca Augustana XII, 1796, S. 130f.). Von einem ausdrücklichen Auftrage des Kurfürsten ist in dem Schreiben nicht die Rede, so daß man für diese Jahre nicht mehr von einer „Lieblingsleidenschaft“ Friedrichs, Reliquien zu sammeln, reden (P. Flemming in Enders Briefwechsel XVII, S. 106f.), sondern auch den Diensteifer Spalatins berücksichtigen sollte, dem die Inventarisierung der Sammlung anvertraut war, und der ihr Anwachsen noch 1520 mit Genugtuung überrechnete (Kalkoff, Ablaß und Reliquienverehrung, 1907, S. 64f., Münchener Luther-Ausgabe I, S. 345ff.).

S. 507, 7ff. ist der Satz zu streichen, daß Luther „schon mit Hutten in Verbindung stand und sich eben auch an Sickingen wenden wollte“. Vgl. außer den beiden Bänden meines Huttenwerkes die scharfe Zurechtweisung, die Luther Ende 1521 dem „stolzen, frechen und freveln Menschen“ in seiner „treuen Vermahnung zu allen Christen“ usw. zuteil werden ließ in der Münchener Luther-Ausgabe III (1922), S. 131ff. 292ff. und den zusammenfassenden Aufsatz: „Der geschichtliche U. v. H.“ in den Schlesischen Jahrbüchern für Geistes- und Naturwissenschaften II (1924), S. 229—242. Zu dem Angebot Silvesters von Schaumberg ist das fleißige Buch von Fr. Kipp zu vergleichen (1911, S. 140), dessen Titel nur darin zu weit geht, daß der Ritter als „Freund Luthers“ bezeichnet wird. Auch muß es nach dem Verhalten des fränkischen Adels in den nächsten Jahren stark bezweifelt werden, daß Luther in diesen Kreisen einen zuverlässigen Rückhalt gefunden haben würde (vgl. die beiden letzten Kapitel von „Huttens Vagantenzeit“. Der Reformator fühlte sich denn auch durch dieses Angebot nur insofern von Sorge befreit, als er nun an den Fortgang der evangelischen Bewegung glauben durfte (O. Clemen ZKG. XXXII, S. 482; vgl. mein: Hutten und die Reformation, S. 222f.).

S. 522 Anm. 2: Dr. Eck ist bei Verkündigung der Verdammungsbulle nicht selbst nach Erfurt gekommen. Kalkoff, Capito im Dienste Albrechts, S. 92. Er hatte von der Kurie außer seiner Instruktion noch eine „Deklaration“ erhalten, wie er in einem Schreiben an den Bischof von Augsburg vom 29. Oktober erklärte (zu S. 538, 8. J. Greving in der „Briefmappe“. Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 21 u. 22, 1912, S. 202 211). Ebenda äußert er sich auch über die namentliche

Anführung von sechs Gebannten; der von ihm wieder gestrichene Name, den er durch einen anderen ersetzt hatte, war der Melanchthons gewesen.

S. 584, 24ff.: Die Unterredung zwischen Karl V. und dem Kurfürsten von Sachsen fand erst am 1. November statt, mittags um 2 Uhr in der Wohnung des Kaisers (nach dem Schreiben Friedrichs an seinen Bruder bei Langenn a. a. O. S. 133f.). Wenn E. Wagner (ZKG. N. F. V, S. 344—352) nachzuweisen sucht, daß dabei von Luther nicht die Rede gewesen sei, so hätte demgegenüber schon die Bemerkung genügt, daß Friedrich in den nächsten Wochen dem Kaiser alles das geschrieben hat, was er ihm in Luthers Sache hat sagen können.

Zu **Bd. XXXI**, S. 378: Der Ordensprokurator der Dominikaner, der im Jahre 1520 amtierte und den Beratungen über die Verdammungsbulle beiwohnte, war nicht Schönberg (wie noch XXV, S. 94, 4 angenommen wurde), sondern Hieronymus de Rupefideli, dessen dürftiger Briefwechsel mit der Ordensprovinz Teutonia sich überhaupt nicht auf die Glaubensspaltung bezieht. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Heft 10 (1914), S. 166ff. Ebenda in Heft 14 (1919), S. 105—109 Register zur Ordenstätigkeit des Provinzials der Ordensprovinz Saxonia, des Vorgesetzten Tetzels im Leipziger Kloster, Hermann Rab aus Bamberg (1515 Doktor der hl. Schrift; 1532 Inquisitor), der in ZKG. XXXIIf. öfters als rühriger Gegner Luthers erwähnt wird. Vgl. das Personenverzeichnis vom „Prozeß des Jahres 1518“ (1912), S. 211.

Zu **Bd. XXXII**, S. 234 Anm. 3: Aus den „Akten des Ordensgenerals der Augustiner, Aegidius von Viterbo“ (S. 605) ist zu entnehmen, daß dieser sofort nach seiner am 1. Juli 1517 erfolgten Erhebung zum Kardinal in seinem Ordensamte bestätigt worden war. Wenn er am 25. Februar das Generalat niederlegte, dessen Verwaltung nun der schon durch das Breve vom 23. Januar zum Generalvikar ernannte Gabriel Venetus übernahm, so war der entscheidende Umstand wohl die geplante Entsendung des Kardinals nach Spanien. Zum 28. August 1518 wird nun erwähnt, daß der Generalvikar Luther vorgeladen, und ihn, wenn er nicht erscheine, wegen Auflehnung gegen den Orden und gegen den Papst für gebannt erklärt habe, weil er über die Autorität des Papstes, die Ablässe und anderes Lehrsätze aufgestellt habe. Die Echtheit des schon am 25. August erlassenen Befehls an den „am 1. Februar auf dem Provinzialkapitel der Ordensprovinz Saxonia erwählten Magister Gerhard (Hecker) von Osnabrück“ ist vor allem schon durch die Einordnung in den Gang des Prozesses (XXXIII, S. 46; Forschungen, S. 54f.) gesichert.

Zu **Bd. XXXII**, S. 427f.: Die Herausforderung Luthers durch die „Obelisci“ Dr. Ecks, die zunächst den Amtsgenossen Luthers, Dr. Karlstadt, in die Schranken rief, wird in der neuen Ausgabe der gegen diesen gerichteten Streitschrift Ecks (Defensio contra amarulentas D. Andr.

Bodenstein Carolstadii invectiones. Corpus catholicorum I [1919]) von dem Herausgeber J. Greving als eine private, für den Bischof von Eichstädt „auf dessen Wunsch" bestimmte Arbeit behandelt, die nur durch einen Vertrauensbruch zur Kenntnis der Wittenberger gelangt sei, indem der mit Dr. Eck verfeindete Augsburger Domherr Adelmann eine Abschrift an den Augustinerprior W. Link nach Nürnberg schickte. Aber dabei wird völlig beiseite gesetzt, daß man damals auch ziemlich umfangreiche Arbeiten noch handschriftlich in Umlauf zu setzen pflegte und mit wenigen Abschriften die Bekanntmachung in allen interessierten Kreisen erzielte, die sich in diesem Falle in wenigen Städten und an einigen Universitäten zusammenfanden. Mit Bedacht habe ich daher bei diesem tückischen Streiche von einer „handschriftlichen Veröffentlichung" gesprochen, und es liegt kein Grund vor, deshalb Karlstadt einer „sophistischen Unterstellung" zu beschuldigen (S. 9) oder einen Vertrauensbruch der ersten Leser anzunehmen. Auch in ZKG. N. F I, S. 383f. wird es nachgesprochen, daß diese bösartige Denunziation „nicht für die Öffentlichkeit bestimmt" gewesen sei (so wörtlich auch J. P. Kirsch in der 5. Auflage von J. Hergenröthers Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte III, 1915, S. 376). Wenn er hier, wie Luther selbst am 24. März 1518 klagte, diesen als „giftigen husitischen Ketzer, als leichtfertigen Aufrührer, als einen ungebildeten, läppischen Menschen, vor allem als Verächter der päpstlichen Autorität anklagte, so gibt er sich etwas später (13. Oktober 1518) in einem Schreiben an den berühmten Gelehrten Johann Cuspinian in Wien, den er bei der Disputation von 1516 kennen gelernt hatte, den Anschein eines harmlosen, streng wissenschaftlichen, auch Luthers Verdienst anerkennenden Beurteilers (Hans von Ankwicz, Zwei unbekannte Briefe Joh. Ecks. Mitteil. des Instituts f. österr. Geschichtsforschung XXXVII, 1916, S. 74). Die Wittenberger hätten ihn, der sich einer solchen Bosheit nicht versehen habe, ohne Ursache angegriffen. Er sei ihnen in einer aus dem Stegreif verfaßten Verteidigungsschrift entgegengetreten, nicht ohne sich des zustimmenden Urteils mehrerer gutgesinnter Theologen (der hinter ihm stehenden Dominikaner) versichert zu haben. Nach deren Entscheidung habe er gehandelt, obwohl er selbst nicht leugnen könne, daß die mit den Ablässen verbundenen Mißbräuche sehr groß seien. „Deshalb lobe ich Luther in den Punkten, in denen er vom Volke gelobt wird; was er jedoch über das Sakrament der Buße behauptet, lehne ich im Sinne der anerkannten Lehrer der Kirche ab." Sein wahres Gesicht zeigt er dann wieder in dem zweiten Schreiben vom 10. Februar 1520: Er sei in Scylla und Charybdis geraten infolge der persönlichen Eigenschaften seines Gegners: denn dieser sei ein dickköpfiger Mönch, noch dazu ein Bettelmönch, ein dreister, anmaßender, verleumderischer und schmähsüchtiger Mensch, der überhaupt vor nichts in der Welt Ehrfurcht habe. Er reise nun nach Rom, um dem Papste sein großes Werk über den Primat Petri zu überreichen, das er nach

dem Vermerk am Schlusse des Pariser Druckes (1521) am 7. Februar noch in Ingolstadt vollendet hatte. Er rühmt sich, daß er in dieser auf die ältesten Schriften der Kirchenväter begründeten Arbeit „viele Mißbräuche der Päpste und Bischöfe mit katonischer Strenge getadelt habe, so daß er sich in Rom kaum einen guten Empfang versprechen dürfe; doch werde zugleich der päpstliche Stuhl siegreich gegen die Ketzereien Luthers verteidigt". Er ist also nicht, wie bisher angenommen wurde, schon im Januar abgereist. Von seinem Selbstgefühl und zugleich von seiner grobsinnlichen Genußsucht zeugt auch sein Brief vom 1. Juli 1519 über die Leipziger Disputation mit den Bemerkungen über die dortigen Dirnen und die Bierverhältnisse auf seiner Reise. Bei solchen Bedürfnissen mußte er natürlich eifrig auf die Pfründenjagd bedacht sein. J. Schlecht, Reformationsgeschichtl. Studien 40 (1922): Briefmappe II, S. 41 ff. 56 f. 89 ff.

Zu **Bd. XXXIII**, S. 6 Anm. 2: A. a. O., S. 83 ff. teilt Schlecht den „groben Brief" Tetzels an den kurfürstlichen Rat Dr. Joh. Rühel, der Luther in Augsburg zur Seite stand, nochmals aus dem Original mit. Dieser hatte geäußert, Tetzel sei nicht Doktor, sondern werde einfach „Bruder Joh. T." genannt. Dieser stellte ihn nun am 25. Januar 1517 in einem hochmütigen, herausfordernden Schreiben zur Rede, bemängelte den italienischen Doktortitel seines Gegners, den dieser erst in einer Disputation über kanonisches Recht gegen ihn verteidigen möge, da er von der Theologie doch nichts verstehe. Sein eigener gelehrter Ruf sei dagegen über Italien und viele Königreiche, sowie über ganz Deutschland erschollen, an dessen Universitäten er Ströme theologischen und juristischen Wissens verbreitet habe. Diese alle hätten ihn schon vor zehn Jahren dringend eingeladen, die theologische Doktorwürde (magisterium) zu erwerben, ehe noch Rühel nur den Einband eines Rechtsbuches gesehen habe. Mit Bezug darauf unterzeichnete sich Tetzel, der sonst nur den Titel eines Baccalaureus der Theologie führte, als Lizentiaten, was, wie Schlecht S. 38 Anm. 2 richtig bemerkt, nur die vom Kanzler erteilte Erlaubnis bedeutete, sich den Doktorgrad durch die Fakultät verleihen zu lassen. Doch beschränkt er sich dabei auf die Wiederholung der von mir widerlegten Vermutung (N. Paulus, Die deutschen Dominikaner, 1903, S. 5), daß Tetzel von der Universität Frankfurt promoviert worden sei. In Wahrheit hat ihm das Generalkapitel die ihm vom Papste am 20. Mai 1518 erteilte Erlaubnis, zwölf Doktoren der Theologie — nach der Zahl der Apostel — zu ernennen, zugute kommen lassen, so daß er also von den höchsten Autoritäten der Kirche für seine Verteidigung des päpstlichen Ablasses ausgezeichnet worden ist. Durch die prahlerische und rücksichtslose Sprache dieses Briefes wird nun aber auch erwiesen, daß in der drastischen Schilderung, die Luther in den „Resolutiones" (deutsch in der Münchener Luther-Ausgabe I, S. 200 f. 387) von dem Auftreten eines Ablaßpredigers entwirft, die Persönlichkeit Tetzels porträtgetreu wiedergegeben ist.

S. 60 Anm. 1: Zu dem in der Verdammungsbulle unternommenen Versuch, den durch die Kaiserwahl unterbrochenen Prozeß des Jahres 1518 zu vertuschen, das Kontumazialurteil vom 23. August auszuschalten und damit den Schein langmütiger Duldung, väterlicher Milde und wissenschaftlicher Sorgfalt zu erwecken, der in der Bulle „Exsurge“ (M. Lutheri opera lat. varii argumenti IV, p. 289sq.) für den Papst in Anspruch genommen wurde, vgl. das Breve an den Herzog Georg von Sachsen vom 5. Juli 1520 (F. Geß, Briefe und Akten I, Nr. 164, S. 217). Dieser hatte die Besorgnis geäußert, daß die von ihm seit Jahren betriebene Heiligsprechung des Bischofs Benno von Meißen hinausgezögert werde, weil man ihn im Verdacht habe, Luthers Ketzerei begünstigt zu haben, wozu schon seine Zulassung zur Leipziger Disputation in den Augen der Kurie Anlaß geboten hatte. Der Papst betont nun, daß Luther gegen ihn und den Heiligen Stuhl viele falsche und irrige Lehren dem Volke verkündige und in seinen Schriften nicht nur wissenschaftlich verkehrte, sondern offenkundig ketzerische Sätze aufgestellt habe. Er ist sehr erfreut darüber, daß der Herzog ihm angezeigt habe, wie er den Bischöfen seines Gebiets die Vernichtung gewisser Abhandlungen Luthers befohlen habe und diesem niemals Gunst und Beihilfe erweisen werde. Denn Luther habe es vorgezogen, bei seiner falschen Lehrmeinung und seiner verwerflichen Richtung zu beharren, obwohl der Papst „ihn mit gütigen Worten, aber leider vergeblich ermahnt habe, nachdem er gewisse, von allen Theologen verworfene Sätze (die Ablaßthesen) aufgestellt hatte, unter freiem Geleit zu ihm zu kommen und diese Sätze vor dem Papste im Beisein anderer, und zwar auch von Theologen (coram nobis astantibus aliis et theologis, die das von Luther geforderte gelehrte Schiedsgericht vorstellen sollten) zu verteidigen oder, wenn er von diesen Theologen widerlegt worden wäre, zu widerrufen und in sich zu gehen“. Als Grundlage für diese Behauptung hätte die Kurie nur das niemandem, selbst Luther nicht bekannt gewordene Breve vom 29. März 1519 anführen können, in dem Luther zur Ableistung des nach Miltitzens Angabe beabsichtigten Widerrufs nach Rom geladen wurde (ZKG. XXV, S. 407 ff. Enders, Luthers Briefwechsel I, S. 491 ff.). Damals aber war weder von Geleit noch von Reisegeld, noch von einer Disputation mit römischen Theologen und Kanonisten und der Voraussetzung der Widerlegung durch diese die Rede gewesen.

Zu **Bd. XXXVII**, S. 101 f.: Zu der recht lange aufgeschobenen Veröffentlichung der Bulle „Exsurge“ durch den Bischof Johann von Regensburg durch Mandat vom 4. Januar 1521 ergibt sich aus den Tagebuchaufzeichnungen des Regensburger Weihbischofs Dr. Peter Krafft (1500—1530), herausgegeben von K. Schottenloher (Reformationsgesch. Studien 37, 1920, S. 39), daß dieser „am 17. Januar aus Ingolstadt wieder nach Hause kam“. Sein Bischof oder richtiger Administrator, der Pfalzgraf, war vorher zur Kaiserkrönung in Aachen gewesen und war dann der Pest wegen bei seinem Vetter in Neuburg a. d. Donau,

einige Meilen aufwärts von Regensburg, geblieben. Sein Suffragan, zugleich Pfarrer von Weiden in der Oberpfalz, hatte dort mit ihm Rücksprache genommen und brachte nun die fertigen Drucke, die Dr. Eck besorgt hatte, mit.

S. 123. 163: Zu dem Eichstädter Humanistenkreise und den an der Veröffentlichung der Bulle beteiligten Beamten vgl. jetzt Jos. Schlecht in Briefmappe II, S. 24ff.

S. 139ff.: Das Buch von Moritz Smets, Wien im Zeitalter der Reformation (1875) bringt eine auf weitere Kreise berechnete Darstellung im protestantischen Sinne. S. 20f. werden die Vorgänge an der Universität geschildert und dabei (zu S. 149) noch bemerkt, die Theologen hätten die wachsende widerpäpstliche Stimmung in der Stadt so gefürchtet, daß, als am 10. Juli 1521 an Stelle des abtretenden Dr. Augustin Mayr ein neuer Dekan zu wählen war, keiner dieses Amt annehmen wollte.

S. 140f. 151 Anm. 3: Zu den lange gesuchten Nachträgen zu Mitterdorfers „Conspectus“ von 1724 vgl. Hist. Jahrbuch XVII, S. 427f. und ZKG. XXXIX, S. 17 Anm.

S. 160 Anm. 2. 172f.: Die Titeleinfassung des Einführungsmandats des Bischofs von Krakau zur Verdammungsbulle ist abgebildet von Schottenloher in der Zeitschrift für Bücherfreunde IX, 2, S. 199. 207 Nr. 10. Das Druckerzeichen ist das des H. Vietor, während Joh. Haller in Krakau das scharfe Edikt König Siegmunds vom 24. Juli 1520 gegen die Einführung lutherischer Bücher druckte, das der Nuntius Zacharias Ferreri, Bischof von Guardia, erwirkt hatte. Dieser als humanistischer Dichter von Leo X. mit der Modernisierung der ehrwürdigen alten Hymnen beauftragt (Pastor IV, 1, S. 442ff.), richtete am 20. Mai 1520 ein schwülstiges, von Drohungen und Beschimpfungen überfließendes Schreiben an Luther (Enders, Luthers Briefwechsel XVII, S. 127ff.), der nur die alten Ketzereien wieder hervorgesucht habe, um seiner Eitelkeit, seiner Scheelsucht und Rachgier zu frönen. Wie sein Name sich vom Schmutz (lutum) herleite, so werde er in dem unreinen Wust seiner Irrlehren zugrunde gehen, während die Diener der Kirche durch diese Prüfung geläutert werden würden, wie man denn auch aus Kot und Unrat Reinigungsmittel für beschmutzte Gewänder herzustellen pflege. Verführt habe Luther nur das blöde und einfältige Volk, dessen Blut er getrunken und dessen Seelen er verschlungen habe, was er selbst nicht leugnen könne, wenn er nur wenigstens erröten und die ihm eigene Frechheit einer Buhldirne ablegen könnte. Es ist derselbe völlig verständnislose Hochmut und die grausame Wut dieser hochgestellten romanischen Kirchenpolitiker, die auch aus Aleanders furchtbarem Machwerk, dem Wormser Edikt, spricht, und gegen die selbst die zornigsten Ausbrüche Luthers wie Zeugnisse eines kindlich reinen Gemüts wirken.

Zu Bd. XXXIX, S. 4: Der Erfurter Nachdruck der Verdammungsbulle war nicht, wie ich mit Schottenloher annahm, „ein

bloßes Unternehmen des Buchdruckers", sondern war von der mit Dr. Eck seit seinem Aufenthalt in Erfurt im August 1519 eng befreundeten theologischen Fakultät veranlaßt worden. Diese hatte zwar nicht gewagt, ein Urteil über die Leipziger Disputation abzugeben; gemäß der Aufforderung Ecks aber hatte sie jetzt beschlossen, die Bulle durch Nachdruck und Anschlag zu veröffentlichen. Die wenigen jugendlichen Anhänger Luthers unter Führung des Augustiners Joh. Lange hatten sie nur zu längerem Bedenken nötigen können. Aber der Jurist Justus Jonas, der schon vor seiner Reise zu Erasmus (1519) ein begeisterter Verehrer der evangelischen Lehre geworden war, die er nun schon als Prediger verkündete, forderte die Studenten in einer leidenschaftlichen Erklärung, der „Intimatio Erphurdiana", auf, die ketzerische Bulle zu zerreißen und sich der Lehre Luthers anzuschließen. Ersteres geschah auch sofort mit der ganzen Auflage in denselben Tagen, als Eck von Leipzig aus an Erfurt vorbeireiste (5. Okt.). Der Druck der nur handschriftlich „veröffentlichten" Intimatio ist erst nach der festlichen Begrüßung Luthers auf seiner Reise nach Worms von den altkirchlichen Theologen und Stiftsherren in Mainz bestellt worden, um als Belastungsmaterial in dem gegen die Anhänger Luthers geplanten Prozesse zu dienen. Vgl. meine noch ungedruckte Arbeit: „Humanismus und Reformation in Erfurt". Den zufällig durchreisenden Crotus Rubianus hat man am 18. Oktober 1520 bei der Erbitterung beider Teile nur eben als Unparteiischen zum Rektor für das Winterhalbjahr gewählt. Es bedeutete das also keinen „Sieg des Humanismus"; aber die schon unter dem Rektorat des Jonas (Sommer 1519) angebahnte Reform der Studien scheiterte nur an der Armut des Patronats, der durch die Revolution (1509—1516) zerrütteten Stadt, und dem Übergang des Jonas nach Wittenberg, wohin ihm der strebsamere Teil der Studenten folgte. Daß gleichwohl bis 1525 die kirchliche Reformation in Erfurt durchgeführt wurde, ist das Verdienst Joh. Langes.

Die Politik Kaiser Karls V. am Trienter Konzil im Jahre 1545

Von Dr. Joachim Müller, Berlin

Über die Konzilspolitik Kaiser Karls V. besitzen wir außer dem heute nicht mehr sehr in Betracht kommenden Aufsatz von J. J. Altmeyer, Charles Quint et le concile de Trente, 1867,[1] zwei Mono-

1) Revue trimestrielle publ. par E. van Bemmel, année XIV, 1867 (III, S. 38ff.). Altmeyer schöpft meist aus alten Darstellungen, selten aus Akten. Für unsere

graphien. Einen Überblick über die Zeit von den ersten ernstlichen Ansätzen zu einem Generalkonzil im Jahre 1538 bis hin zum Trienter Konzil von 1543 gab Korte in seiner Abhandlung „Die Konzilspolitik Karls V. in den Jahren 1538—43“[1]. Für die Jahre 1544—46 hat August von Druffel in seiner glänzenden Schrift „Kaiser Karl V. und die römische Kurie 1544—46“[2] die Maßnahmen, die der Kaiser in bezug auf das damals endgültig zusammentretende Trienter Konzil traf, unter gleichzeitiger Herausgabe wichtiger Aktenstücke der Zeit dargestellt. Seitdem hat sich unsere Kenntnis der Quellen zur Geschichte des Trienter Konzils sowie der kaiserlich-kurialen Beziehungen im allgemeinen außerordentlich erweitert. Druffel selbst, im Verfolg seiner Herausgebertätigkeit in den Abhandlungen der Münchener Akademie, und nach ihm Karl Brandi haben mit der Herausgabe der Legatenkorrespondenz des Konzils in den „Monumenta Tridentina“[3] den Anfang zur wissenschaftlich kritischen Veröffentlichung des reichen Stoffes gemacht. Seit 1901 besitzen wir in den starken Bänden des „Concilium Tridentinum“ der Görresgesellschaft[4] eine als vollständig zu bezeichnende, textkritisch genaue Veröffentlichung alles vom Trienter Konzil stammenden oder unmittelbar darauf Bezug habenden Schriftwerks. Dazu kommen noch die Nuntiaturberichte aus Deutschland[5], eine Quelle, die sich naturgemäß auch gerade mit den Stim-

Zeit, 1544/45, bietet er Wertvolles in der Schilderung der Wormser Verhandlungen von März-April 1545, da er hier Originalbriefe Granvellas aus den Archives du Royaume benutzen kann, die sonst, soviel mir bekannt ist, nicht veröffentlicht und auch nicht verwertet sind; vgl. unten S. 253 ff.

1) Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte, Nr. 85, Halle, 1905.

2) Abhandlungen der K. bayer. Akademie der Wissenschaften, Histor. Klasse XIII, XVI, XIX, in vier Abteilungen; für die vorliegende Arbeit kommen nur die ersten drei in Frage. Angeführt Druffel I, II, III.

3) Monumenta Tridentina. Beiträge zur Geschichte des Konzils von Trient von August von Druffel und Karl Brandi, München 1884 ff. Angeführt M. T.

4) Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova collectio, ed. Societas Goerresiana. Freiburg i. B. 1901 ff. Für unsere Aufgabe kommen davon in Betracht: I. Diariorum Pars Prima, herausg. von Sebastian Merkle, 1901. Angeführt unter Merkle, Diar.; IV. Actorum Pars Prima, herausg. von Stephan Ehses, 1904. Angef.: Ehses, Acta; X. Epistularum Pars Prima, herausg. von Gottfried Buschbell, 1916. Angef.: Buschbell, Epp.

5) Nuntiaturberichte aus Deutschland I, 1533—59, herausg. durch das K. Preußische Historische Institut in Rom usw. Für unsere Zwecke wichtig: Bd. VII, herausg. von L. Cardauns, Berlin 1912; Bd. VIII, herausg. von W. Friedensburg, Gotha 1898.

mungen, Absichten, Plänen des kaiserlichen Hofes beschäftigt. Damit ist viel neuer Stoff angehäuft, den Korte für die früheren Jahre schon verwertet hat. Für die von Druffel behandelte Zeit harrt er aber noch der Bearbeitung. Die vorliegende Abhandlung wird versuchen, auf der von Druffel fest und sicher aufgeführten Grundlage unter Benutzung des seither erschlossenen Quellenmaterials die Geschichte der Konzilspolitik Karls V. für das Jahr 1545 neu darzustellen.

Die Untersuchung der Politik, die Kaiser Karl V. in bezug auf das Konzil zu der Zeit getrieben hat, da es endlich aus dem Stand der theoretischen Erörterungen und diplomatischen Vorverhandlungen zu wirklichem Leben kommen sollte, ist für den Geschichtsforscher besonders reizvoll. Sie stellt uns auf den Schnittpunkt der politischen und religiösen Bestrebungen des Geschlechts, das dem Katholizismus bis auf den heutigen Tag sein Gepräge verliehen hat. Die politische Beeinflussung, ja Begründung großer, geistesgeschichtlicher Bewegungen stellt ein ungemein fesselndes Grenzmoment der politischen Geschichte dar. Weiterhin ist aber die Konzilspolitik des Kaisers doch eben auch und vor allem Politik, und als solche hat sie in dem Ganzen der diplomatischen und staatsmännischen Leistung Karls in den Jahren 1544/45 ihren bedeutsamen Platz. Karl V. war kein Genie, aber ein großer Mann. Vielleicht wurde er über das Maß seiner Natur hinausgehoben dadurch, daß er seine überragende Stelle als erster Fürst des Abendlandes und Beherrscher der halben Welt voll erfaßte und gewillt war, diesen Rang nicht preiszugeben, ja vielmehr den kaiserlichen Namen mit dem vollen Gehalt tatsächlicher Macht zu erfüllen. Gerade durch dieses Streben aber war er Zeit seines Lebens in schwere Kämpfe verstrickt. Besonders in Italien widerstrebten dynastische und partikularistische Wünsche, die sich auf einen starken nationalen Widerwillen gegen die spanische Fremdherrschaft stützen konnten, der Unterordnung unter das Kaisertum. Sie fanden einen natürlichen Mittelpunkt in der römischen Kurie. Diese fühlte sich in ihrem territorialen Besitz bedroht, wenn im Namen der spanischen Majestät am Po ein Gonzaga, in Neapel ein Toledo regierte. Seit Jahrhunderten erprobte römische Politik war es, sich der Umklammerung durch einen mächtigen Kaiser zu erwehren. Wenn also der Papst zu Rom gegen Karl V. meist in heimlicher, manch-

mal auch in offener Feindschaft auftrat, so handelte es sich für den Kaiser zunächst um seine Vorherrschaft in Italien.

Aber bei dem Doppelcharakter des Papsttums und dem geistlichen Einschlag im Amte des Römischen Kaisers ging es in den Auseinandersetzungen zwischen den beiden „Häuptern der Christenheit“ zugleich auch immer um kirchenpolitische Fragen; und diese waren für Karl V. in seinem Verhältnis zur Kurie häufig die entscheidenden. Aus persönlichen und politischen Gründen hatte er das lebhafteste Interesse an einer Regelung der gänzlich verfahrenen kirchlichen Angelegenheiten. Als Vogt der Kirche, als streng gläubiger katholischer Christ, als König von Spanien, wo er unter Ansätzen zu einer Reform eine Verselbständigung der Kirche gegenüber Rom durchführte, als Herr in Deutschland, dessen protestantische Stände sich immer mehr zu einer Gefahr für seine gesamte Politik auswuchsen, hatte er sich je länger je mehr in dem Streben nach Zurückführung der lutherischen Ketzer in den Schoß der Kirche, verbunden mit einer rechtlichen Reform des kirchlichen Lebens, befestigt. Wesentlich war, daß er auf diesem Wege den Gedanken des allgemeinen Konzils, der ihm ursprünglich als eine Forderung Luthers widerwärtig war, aufnahm und zum festen Bestandteil seiner Religionspolitik machte. Bald lernte er sogar, den Konzilsplan, der sich ursprünglich nur gegen die Protestanten richtete, auch gegen den Papst zu verwerten. Indem nämlich Clemens VII., von Karl zur Verwirklichung dieses Gedankens aufgerufen, vor den möglichen Schädigungen, die Ansehen und Macht des Heiligen Stuhles durch das Konzil erleiden könnten, zurückschauderte und in der Religionsangelegenheit völlig untätig blieb, zwang er Karl, mehr und mehr selbständig Kirchenpolitik zu treiben und die Zügel, die das Papsttum schleifen ließ, selbst kräftig in die Hand zu nehmen. Die Aussicht auf das Konzil wurde dabei häufig lediglich als Mittel verwandt, um den unruhig widerstrebenden Papst oder auch die unbequemen Ketzer allgemein politisch zu schrecken.

So wuchs in Karl zugleich mit dem Bewußtsein seiner kirchenpolitischen Führerstellung die Gewöhnung an die nüchternste realpolitische Ausnutzung des dringendsten, kirchlich-religiösen Anliegens, der katholischen Christenheit seiner Zeit, des Konzils.

Als nun Paul III. auf den Stuhl Petri erhoben wurde und selbst eigenwillig und machtbewußt, die Führung auf kirchenpoli-

tischem Gebiete wieder an sich zu reißen versuchte, drehte sich der Kampf zwischen ihm und dem Kaiser zeitweise besonders um das Konzil. Es war für den Kaiser von entscheidender und weit über seine kirchenpolitischen Belange hinausgehender Bedeutung, ob er hier Sieger blieb. Seine Protestantenpolitik wurde aufs stärkste von der Lage am Konzil berührt; auf sein Verhältnis zu Frankreich und England übten die Ereignisse in Trient Einfluß aus; seine katholischen Untertanen in Spanien und Deutschland schauten mit Spannung darauf, was er am Konzil erreichen werde.

Noch weit bedeutsamer war die Trienter Versammlung aber sichtlich für den Heiligen Stuhl. Nicht gar so weit lagen jene Konzilien zurück, die ihre Autorität über die der Nachfolge Petri erhoben hatten. Was Wunder, wenn Paul III. ein so entscheidungsvolles Werk unter den gegenwärtigen Umständen nur zögernd angriff? Die ganze Schwierigkeit, unter der er litt, finden wir wieder in seiner gebrochenen Stellung zum Konzil: überzeugt von seiner Notwendigkeit, gewillt auch zu Reformen, bereit daher — wenn auch nicht freudig, so doch unter dem Drucke äußeren, politischen und inneren, kirchlichen Zwanges bereit —, das gefährliche Heilmittel der ökumenischen Synode anzuwenden, wollte er doch keinesfalls dem Kaiser darin die Führung überlassen. Es ist der Schatten Karls V., der über der Konzilspolitik des Farnesen wie ein Schrecken lagerte, gewiß oft heilsam ihn antreibend und vorwärts drängend, oft aber auch hindernd und störend, indem er den Papst und die Kurialen doppelt stark zur Besinnung auf die Würde und das Eigenrecht des Apostolischen Stuhles veranlaßte und daher gegen das „kaiserliche“ Konzil aufbrachte. Keineswegs erschöpft sich natürlich hierin die Begründung der Haltung Pauls III. zum Konzil. Die Furcht vor der Reform, die süße Gewohnheit des Lebens, wie man es eben doch immer noch an der Kurie lebte, insbesondere der starke Familiensinn des greisen Papstes, der sich in der finanziellen und territorialen Fürsorge für die Seinen nicht gestört sehen wollte, all diese Hemmnisse einer ernstlichen Konzilsbegehung bleiben bestehen, und man darf füglich zweifeln, ob es zu einer solchen je unter Paul III. ohne den drohenden Schatten des Kaisers gekommen wäre.

Anderseits stellten wir ja oben fest, daß auch für Karl das Konzil ein Doppelgesicht hatte. Es war wie der Griff zu einer

Tür, die zwei Gemächer verbindet: hier führte es ihn zu ernstgemeinter Kirchenpolitik, dort zur Verfolgung persönlicher Machtinteressen. Und doch dürfen wir nicht an der subjektiven Ehrlichkeit seines Bewußtseins als des Anwalts und Vogts der Kirche zweifeln. Die Überzeugung, die Kirche Christi nicht nur gegen die Protestanten, sondern auch gegen den Papst und seine Geschöpfe zu verteidigen, dringt immer wieder in den Reden und Briefen der Kaiserlichen durch. Man fühlt sich in diesen Reihen überhaupt dem kurialen Gegner überlegen, mehr als dies: man verachtet ihn. Das kann nicht allein durch die gewaltige Bedeutung der Kraftprobe zwischen Kaiser und Papst erklärt werden; auch im Ringen mit Franz von Frankreich ging es um Leben und Tod, und doch achtete man diesen Gegner. Über die Kurie aber schütten die stolzen Spanier und die kraftvollen Burgunder, die in des Kaisers Rat saßen, die volle Schale des Spottes und der Verachtung aus. Die Winkelzüge, Wortbrüche und Treulosigkeiten der päpstlichen Diplomatie und ihre Angst, ihre feige Angst, müssen immer wieder herhalten. Es ist der instinktive Widerwille, besonders des Spaniers, gegen manchen italienischen Charakterzug, die nicht zurückzudrängende Mißachtung des Starken gegenüber dem Schwachen, des Fremdherrschers gegenüber dem Unterworfenen; es ist das Selbstbewußtsein einer Politik der Macht gegenüber einer Politik der List, die sich in diesen Äußerungen der kaiserlichen Partei Luft macht. Gewiß stand die Politik Karls V. an Verschlagenheit der Pauls III. durchaus nicht nach. Aber sie fühlte sich letzten Endes und war auch tatsächlich viel kräftiger, als die der Kurie begründet, in dem, was doch eigentlich die gesündeste, reale Macht darstellt: in Land und Leuten. Müssen nicht dem, der auf der Grundlage weiter, reicher, volkskräftiger Gebiete Politik treibt, die versteckten Angriffe eines kleinen Staates, der sich durch Bündnisversuche und Geldschacher aufzuhelfen sucht, als Ränkesucht und Verrat erscheinen? Muß der Widerwille gegen den kleinen Souverän sich nicht noch steigern, wenn man ihn eine große geistige Idee, zu deren Diener man ihn von Gottes und Rechts wegen bestimmt weiß, seinen selbstsüchtigen Interessen unterwerfen sieht? Und dies war gerade die Lage des Kaisers und seiner Minister gegenüber dem Papst. Sie sahen in ihm den Farnese, den italienischen principe, der den Mantel der päpstlichen Würde nur dazu benutzte, die Kläglichkeit

seiner eigensüchtigen Machenschaften zu verhüllen, während er die Erfüllung der ihm eigentlich obliegenden kirchlichen Aufgaben dem Kaiser überließ. Es ist gewiß, daß dieses Urteil ganz einseitig, schief und maßlos übertrieben ist, wenn auch die gesunde Wahrheit darin steckt, daß der Vogt der Kirche damals den gegenreformatorischen Gedanken im großen und ganzen reiner und kräftiger vertrat als der Nachfolger Petri. Die entschiedene Gegnerschaft Papst Pauls III. aber gegen Karl läßt sich nicht nur aus kleinlichen, persönlichen und dynastischen Gründen erklären; auch das Schwergewicht der geschichtlich gewordenen Stellung des Papsttums zwang Paul zum Widerstand gegen die kaiserliche Politik, ganz besonders die kaiserliche Konzilspolitik.

Sieht der Historiker also ohne weiteres die Einseitigkeit der Reden, Berichte und Briefe kaiserlicher Herkunft, die für ihn doch Quellen der historischen Erkenntnis sind, so ist er damit doch noch nicht vor der Gefahr der allzustarken Beeinflussung durch dieselben geschützt. Eine kurze methodologische Besinnung mag die Schwierigkeiten dieser Art, die auch der vorliegenden Arbeit drohen, vergegenwärtigen.

Ideen und Persönlichkeiten wirken noch lange nach in den geschichtlichen Urkunden, die von ihnen zeugen. Diejenige Partei, die an Macht der Idee und Schwung der Persönlichkeiten die schwächere ist, wird auch noch in später Forschung leicht von vornherein abwertig beurteilt und ist daher in ihrem Recht auf volles historisches Verständnis benachteiligt. In unserem Falle liegt die größere ideelle Kraft auf seiten der Kaiserlichen, wie die bisherige Erörterung ihrer Konzilspolitik zweifellos ergeben hat. Die kaiserliche Konzilspolitik, wenn auch in den Ring der Macht und des eigenen Interesses eingelagert, erhebt sich doch zu klarerer Verfolgung ihres eigentlichen kirchenpolitischen Zieles als die päpstliche. Was die Persönlichkeiten anbetrifft, die in den Quellen unseres Zeitraumes zu uns sprechen, oder von denen diese uns berichten, so sei nur auf zwei hingewiesen, die die Hauptträger der eigentlichen Konzilshandlung beider Teile sind: der päpstliche Legat Cervino und der kaiserliche Gesandte in Trient, Mendoza. Von ihrer besonderen Art und Bedeutung wird erst im Verlaufe der Arbeit Näheres gesagt werden können. Hier soll nur vorgreifend soviel bemerkt werden: Cervino ist mehr als die anderen Kurialen

bei aller diplomatischen Feinheit ein entschiedener Charakter, der sich nicht scheut, letzte Folgerungen zu ziehen. Und doch schlagen wenige Worte Mendozas ganze dialektische Erörterungen des Kardinals nieder. Ähnlich ist es auch sonst. Ob nun der Kaiser selbst spricht oder Granvella oder der kaiserliche Botschafter in Rom, Juan de Vega, immer ist es eine kraftvolle überzeugte Sprache, die sie führen. So sind an persönlicher Wucht die kaiserlichen Dokumente den kurialen überlegen.

So stark wirkt daher auch heute noch die kaiserliche Überlieferung, daß, wer nicht durch seine Weltanschauung zu Rom gehört, ihr vorzüglich Gehör zu geben geneigt ist, obwohl — oder vielleicht auch gerade weil? — sie an Stoffmasse den Quellen der päpstlichen Seite weitaus unterlegen sind. Gewaltig eindrucksvoll in ihrer Vereinzelung, oft noch dazu als Bruchstücke, stehen da wenige Instruktionen des Kaisers, wenige Berichte der Gesandten aus Rom und Trient, einige Briefe des Kaisers, Granvellas, Mendozas. Demgegenüber die ganze Fülle der fast lückenlos überlieferten Korrespondenz der Nuntien von 1545 und der Konzilslegaten mit der Kurie! Viele Vorgänge sieht man also nur durch die Brille der kurialen Berichterstattung. Trotzdem schlägt auch in diesen Fällen häufig der kaiserliche Standpunkt durch; denn fast überall stehen die Briefschreiber unter dem ängstigenden Eindruck kaiserlicher Maßnahmen, deren Bedeutung in ihrer Phantasie sich womöglich noch steigert.

Kein Wunder, daß unter diesen Umständen sich bei dem ersten Berichterstatter über unseren Zeitraum, A. v. Druffel, die kaiserliche Anschauung in den meisten Punkten auch als die historisch berechtigte durchgesetzt hat. Kein Zweifel aber auch, daß eine neue Darstellung der kaiserlichen Konzilspolitik von 1544/45 sich gerade des neu zur Verfügung stehenden kurialen Materials zur Berichtigung jener Wirkungen der kaiserlichen Berichterstattung mit allem Ernst zu bedienen hat.

I. Von Crépy bis Worms

1. Papst Paul III. hatte lange Zeit eine Politik der Neutralität gegenüber dem Kaiser und Franz I. von Frankreich befolgt. Zu Beginn unseres Zeitraumes, im Jahre 1544, sehen wir ihn sich ganz entschieden auf des französischen Königs Seite neigen. Diese Annäherung der Kurie an Frankreich, die zugleich eine wohl-

wollende Haltung gegenüber den Türken in sich schloß [1], datierte schon von der Zusammenkunft zwischen Karl V. und Paul III. in Busseto, Juni 1543, wo der Papst hinsichtlich seiner familienpolitischen Ansprüche von Karl sehr enttäuscht worden war. Unmittelbar im Anschluß an Busseto hatte Paul mit der Vertagung des damals schon nach Trient berufenen Konzils ad beneplacitum papae einen Schlag gegen die kaiserliche Religionspolitik geführt, der — mochte er auch vom Standpunkt der Kurie aus nicht unberechtigt sein — die kaiserlichen Pläne jedenfalls empfindlich störte. Ein Gegenzug des Kaisers war der Erlaß der spanischen Pragmatik in demselben Jahre 1543, eines Gesetzes, das Ausländern, also auch den römischen Kurialen, den Besitz von spanischen Pfründen verbot. Die Empörung über diese Maßnahme war groß in Rom, und der Bischof von Jaën, Pedro von Pacheco, der das Hauptverdienst an ihrer Durchführung hatte, war seitdem der Kurie höchst verhaßt. Die Friedensvermittlung an dem französischen und kaiserlichen Hofe, zu der Ende des Jahres der päpstliche Nepot und Kanzler, Alessandro Farnese, entsandt wurde, war unter diesen Verhältnissen keineswegs ein ernstgemeinter Versuch, die streitenden Fürsten zu versöhnen [2], ja auch nur als moralische Demonstration darf man sie nicht werten. Vielmehr ist sie ausgesprochen franzosenfreundlich und gegen Karl gerichtet. Gipfelte sie doch darin, dem Kaiser die Abtretung Savoyens oder Mailands an Frankreich anzuempfehlen! Was Wunder, wenn Karl dies schroff ablehnte und darüber hinaus heftige Vorwürfe gegen die Begünstigung seiner Feinde durch den Papst an den Legaten richtete? Nichtsdestoweniger fuhr Paul fort, wenn auch im tiefsten Geheimnis, wichtige Verhandlungen mit Frankreich zu pflegen. Es ging da um Dinge, die für das Haus Farnese höchst verlockend waren, ihm aber auch sehr gefährlich werden konnten. Der kluge Stellvertreter Christi auf Erden durchschaute aber sehr wohl eben die Zweischneidigkeit solcher französischen Angebote wie der Zusprechung Neapels an die Dynastie Farnese und ließ sich daher lange Zeit nicht aus der Zurückhaltung drängen. Doch schon die Innigkeit

1) Vgl. Mitteilungen des Instituts für österreichische Gesch. 23 (1902), S. 130 (Moritz Brosch, Konflikte Karls V. mit Paul III).

2) So Korte a. a. O., S. 70, der sich m. E. hier zu eng an die kuriale Auffassung anschließt.

der Verhandlungen, deren Gegenstände natürlich auch nicht ganz unbekannt blieben, wurden kaiserlicherseits als Verletzung der Neutralität angesehen. Und Neutralität war das Mindeste, was Karl V. von dem geistlichen Oberhaupte der Christenheit forderte. So verließ denn der kaiserliche Botschafter, Juan de Vega, Señor de Grajal, nachdem er noch vorher gelegentlich dem Kardinal Farnese rückhaltlos seine Meinung gesagt hatte, im Mai 1544 Rom, ohne sich vom Papst zu verabschieden und für einen Stellvertreter zu sorgen. Wir finden ihn später in Mailand.

Es ist nicht unmöglich, daß diese Zuspitzung der Lage von Karl mit im Hinblick auf die Verhandlungen, die er zu diesem Zeitpunkt gerade mit den Protestanten pflog, herbeigeführt worden ist. In Speier war seit dem Februar des Jahres der Reichstag versammelt, auf dem Karl die Hilfe oder doch wenigstens die wohlwollende Neutralität der deutschen Stände für den bevorstehenden Waffengang mit Franz I. von Frankreich erlangen mußte. Dafür bedurfte es den Protestanten gegenüber vornehmlich der Erneuerung der alten Zugeständnisse auf religiösem Gebiet, eine Karl selbst zweifellos peinliche Sache, die er gern abwickeln mochte, ohne daß ihm der Papst dabei auf die Finger sah. Auf die mahnende Stimme des Nuntius Poggio, der von der Kurie nicht zurückgezogen wurde, wird man nicht sehr gehört haben, nachdem man seinerseits durch die Abberufung des Gesandten deutlich genug gesprochen hatte. So kam es zum Speirer Reichsabschied vom 10. Juni 1544[1].

In diesem wird an einem allgemeinen, freien, christlichen Konzil, im Reichsgebiet abzuhalten, wie es zwischen dem Kaiser und seinen Ständen schon oft beredet worden war, als dem vornehmsten Werkzeug zur Reformation festgehalten, die Reform selbst als unumgänglich notwendig zugegeben. In der Ungewißheit über das Zustandekommen des Konzils, das „nach Gestalt gegenwärtiger und künfftiger Zeit und Läuffte“ in Frage gestellt werden könne, verkündet der Kaiser, besonders aus gnädigem Wohlwollen für Deutschland, die Abhaltung eines neuen Reichstags, der sich ausdrücklich mit der streitigen Religion befassen soll, für nächsten Herbst oder Winter; dieser soll nach vorheriger Beratung von Theologen beider Richtungen eine freundliche Vergleichung schaffen, die „biß zu

1) Neue ... Sammlung der Reichsabschiede, Teil II. Frankfurt a. M. 1747.



würcklicher Erlangung und Vollziehung eines General Concilii" gelten soll. In weiteren Artikeln regelte der Abschied die Fragen des Friedstandes in religiösen Angelegenheiten, der Einkünfte und Rechte jedes geistlichen Standes, welcher Religion er auch sei, des Aufschubes der Kammergerichtsprozesse gegen die der Augsburgischen Konfession Verwandten, der Zulassung der Evangelischen als Beisitzer zum Kammergericht und Ähnliches in einem den Protestanten weit entgegenkommenden Sinne. An mehreren Punkten wurde auf die Regensburger Deklaration, diese tiefste Beugung des katholischen Kaisertums vor den Protestanten [1], ausdrücklich verwiesen.

Ganz gewiß war es ein erhebliches Gewicht, das der Kaiser seiner Politik hiermit von neuem anhing. Mochte er sich als Katholik den Ketzern, als politischer Rechner seinen Gegnern gegenüber auch innerlich alle nur möglichen Vorbehalte machen, darüber mußte er sich klar sein: die Zusicherungen des Speirer Abschieds, in Form und Gehalt den protestantischen Forderungen weitgehend angeglichen, waren eine politische Tatsache, mit der die Gegenseite lebhaft rechnen würde.

Ob es anderseits nicht doch auch damals für Karl durchaus eine erwägenswerte, positive Möglichkeit war, auf einem Reichstag oder einer Nationalversammlung ohne den Papst zu einer Lösung der religiösen Frage zu kommen? Ganz abweisen darf man das nicht bei einem Herrscher, der wie Karl bis zum letzten Augenblick der Entscheidung sich möglichst viele, auch entgegengesetzte Wege offen zu halten pflegte. Gewiß stand die gewaltsame Beendigung des Glaubensstreites, der Krieg gegen die Protestanten, seit 1542 auf dem Programme der kaiserlichen Politik; das schließt aber nicht aus, daß Karl V. in Erwägung der mehr als zweideutigen Haltung der Kurie die gerade entgegengesetzte Lösung seiner Schwierigkeiten ins Auge faßte. In Rom sah man es jedenfalls so an, wie das bekannte Breve zeigt, das Paul III. wegen der Beschlüsse von Speier an Karl richtete.

In diesem sogenannten „Tadelsbreve" [2], einem langen, sorgfältig ausgeführten Schreiben, wandte sich der Papst mit großer Würde unter Verwendung zahlreicher biblischer Beispiele und einiger historischer Erinnerungen, unter starken Ausdrücken des väterlichen

1) Cardauns, Nuntiaturberichte, Bd. 7, S. XXXI.

2) Über die Textgeschichte des Breves und über die Geschichte seiner Überreichung am Kaiserhofe vgl. am Schluß des Aufsatzes den Exkurs I.

Unwillens und der priesterlichen Sorge um das Seelenheil des Verirrten, gegen die Anmaßung des Kaisers, durch weltliche Versammlungen unter Heranziehung der Abgewichenen selbst die Religionsfrage von sich aus lösen zu wollen. Das Universalkonzil erhob er als das einzige Heilmittel gegen die Ketzerei. Was aber habe all sein Drängen und Mühen, dieses heilige Werk zustandezubringen, bisher erreicht? Als er es 1543 in Trient, auf Reichsgebiet — um den Deutschen in ihrer religiösen Not besonders entgegenzukommen — berufen habe, sei er allein geblieben. Die Fürsten, voran der Kaiser, hätten ihn im Stich gelassen. Wiederum sei er jetzt zum Konzil bereit, aber er fordere, daß der Kaiser seinerseits alles eigenmächtige Vorgehen in religiösen Dingen einstelle, diese vielmehr ihm, dem Papste, als dem von Gott selbst dazu eingesetzten Hirten überlasse, alle den Ketzern gemachten Zugeständnisse aufhebe, gleichzeitig sich ernstlich um den Frieden bemühe, und falls er damit keinen Erfolg habe, dem zusammentretenden Konzil Vollmacht zur Beilegung seines Streites mit Franz I. gebe.

Es war ein schwerer Schlag gegen die kaiserliche Politik, den die Kurie mit diesem Breve zu führen unternahm. Die volle Verantwortung für die religiöse Verwicklung wurde dem Kaiser aufgebürdet, sein Ansehen an allen katholischen Höfen, die von dem Briefe Kenntnis bekommen sollten, aufs schwerste erschüttert, seine hinhaltende Politik gegen die Protestanten durch die entschiedenen kirchenpolitischen Forderungen gefährdet, endlich seine Auseinandersetzung mit Frankreich vor das Forum des Heiligen Vaters gezogen. Das schon im August abgefaßte Schriftstück verlor nun zwar seine politische Bedeutung nahezu völlig durch die späte Absendung. Erst im September machte sich der mit seiner Überreichung betraute päpstliche Kämmerer David Odasio auf. Er kam an den Kaiserhof, als der Friede von Crépy den Krieg zwischen Franz I. und Karl V. schon beendet hatte und damit die politische und kirchliche Lage für den letzteren völlig verändert war. Der Nuntius Poggio, der unter diesen Umständen eine Herausforderung des Kaisers in einer Form, die ihn zu Gegenmaßregeln hätte zwingen müssen, unbedingt vermeiden wollte, verhinderte jede amtliche Betätigung Odasios. Trotzdem kam der Inhalt des Scheltbriefs dem Kaiser natürlich zu Ohren; denn Grund und Zweck der päpstlichen Sendung ließen sich nicht verheimlichen.

Karl V. behandelte die peinliche Angelegenheit mit großem Takt und diplomatischem Geschick. Er vermied eine offizielle Entgegnung [1], ein Ausweg, den Poggios verständige Handlungsweise ermöglicht hatte. Aber in einer spanisch verfaßten Anzeige der Kenntnisnahme drückte er das lebhafteste Befremden über die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen aus. Er stellte fest, daß er stets die Pflichten als Kaiser und katholischer Fürst auch gegen den Heiligen Stuhl erfüllt habe; andere in gleichem Rang und Stellung hätten es vielmehr an Pflichttreue fehlen lassen [2]. Es ist kein Zweifel, man wollte damit auf die oft beklagte Lässigkeit des Oberhaupts der Kirche selbst hinweisen [3], nichts hindert, hier aber auch eine Spitze gegen Franz I. zu sehen, mehr noch vielleicht gegen die Blindheit des Papstes, mit der dieser die kirchliche Gleichgültigkeit und Unzuverlässigkeit des Franzosen nicht sehen wollte. Noch ein halbes Jahr später hat sich Granvella gegenüber dem päpstlichen Nuntius Mignanello über diese feindselige Haltung des Papstes beklagt. Davon, daß das Vorgehen der Kurie kaiserlicherseits irgendwie als berechtigt anerkannt wurde [4], kann nicht die Rede sein. Und wenn Karl gegen Ende des Jahres sich schon wieder mit Geldforderungen an den Papst wendet, so liegt darin durchaus nicht eine demütige Gebärde. Der Kaiser brauchte das Geld und war sich bewußt, daß er es nicht dankbar als Almosen hinnehmen müsse. Schon zur Zeit der Überreichung des Breves und lange vorher bewegten sich seine Pläne ja in einer Richtung, die ihn nicht nur über die römischen Anwürfe weit erhob, sondern vielmehr schon auf eine unmittelbare Verbindung mit dem Papste ausging. Die Commentaires des Kaisers [5] sprechen in dieser Hinsicht die volle Wahrheit, wenn freilich auch ihre moralische Entrüstung über das Vorgehen Pauls ebensowenig für bare Münze genommen werden darf wie die offizielle kuriale Darstellung. Der Kaiser hatte ebenso-

---

1) Granvella stellte es später dem Kardinal Truchseß so dar, daß es ihm Mühe gekostet habe, seinen Herrn von einer Antwort zurückzuhalten. Vgl. Druffel II, Nr. 7, S. 49.

2) Vgl. Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, 1865, S. 61; Druffel I, S. 223 [7]; über den Charakter der Notifikation vgl. Cardauns N.-B. VII, S. XLIV.

3) Cardauns a. a. O., S. XLIII [5]. 4) So Ehses, Acta, S. 371 [2].

5) Commentaires de Charles Quint, herausg. von Kervyn de Lettenhove, Brüssel 1862, S. 98.

wenig entschieden und folgerichtig die religiöse Not bekämpft wie die Kirche. Im Oktober 1544 allerdings durfte er sich wieder einmal mit Recht als der Schützer des katholischen Glaubens fühlen.

2. Die Religionspolitik Karls war von den verderblichen Wegen, auf denen die Kurie sie wähnte, schon seit langer Zeit entfernt. Gewiß war sie nichts weniger als kurial. Auch nur ihre eindeutige Katholizität festzustellen, wird für viele ihrer Phasen schwer sein. Aber seit dem Anfang der vierziger Jahre setzte sich ein Gedanke in ihr durch, der echt katholisch war. Die Nuntiaturberichte Morones aus Deutschland vom Jahre 1542 geben deutliche Belege für die Tatsache, daß schon damals der Krieg gegen die Protestanten erwogen wurde[1]. Karls schwerblütige Art bedurfte aber geraumer Zeit, bis der Gedanke zum festen Entschluß wurde. Der leichte Erfolg in der Geldernschen Sache, der ihm die Augen über die politische Schwäche der Schmalkaldener öffnete, mußte, wie er selbst doch wohl glaubwürdig in den Commentaires[2] schreibt, dazu helfen. Wer will aber auch dann schon von unwiderruflichen Plänen bei Karl sprechen? Außer den großen Bedenken, die ihm immer wieder die respektable Macht der Protestanten trotz allem verursachte, mochte es ihm, und mehr vielleicht noch seinen Ratgebern, schwer fallen, die Protestanten als wirksamen Faktor aus der Politik ausgeschaltet zu sehen. Man hatte sich ihrer doch in manchen Fällen in positivem Sinne bedient. Doch gab schließlich das Interesse des Kaisers an der kirchlichen und politischen Einheit seines deutschen Gebietes, verbunden mit seinem katholischen Glaubensgefühl, den Ausschlag gegenüber den zeitweise wohl verlockend erscheinenden Möglichkeiten, sich den deutschen Protestantismus als Druckmittel gegen die Kurie zu erhalten.

War so schon in Speier trotz allem äußerlichen Entgegenkommen die Grundrichtung der kaiserlichen Politik protestantenfeindlich, so konnte sich diese vorwiegende Tendenz nach glücklich beendetem Feldzug freier entwickeln. Im Frieden von Crépy[3] wurde gemeinsames Vorgehen beider Herrscher in Sachen der Religion ausgemacht, wobei die Wiederherstellung der Glaubenseinheit der Christenheit besonders genannt und ihre Durchführung par tous

1) N.-B. VII, Nr. 64 II, S. 135. 2) Commentaires, S. 100.

3) Du Mont, Corps universel diplomatique du Droit des Gens, T. IV, P. 2, S. 280/81, Amsterdam/Haag 1726.



les meilleurs moyens et expeditions qu'ils aviseront par ensemble convenir à si bonne et tres-sainte œuvre angestrebt wurde. Daneben wurde eine geheime Abmachung getroffen, in der Franz dem Kaiser seine bewaffnete Hilfe gegen die Protestanten zusagte, falls diese sich dem Generalkonzil widersetzten [1]. Zur Betreibung und Beschickung des allgemeinen Konzils hatten die Fürsten ihrerseits sich in den geheimen Artikeln, anscheinend unter recht genauer Formulierung der Bedingungen, verpflichtet.

In dieser letzten Bestimmung des Vertrages liegt der Keim zur Wiederaufnahme des Konzilsplanes. Dabei kommt es gar nicht darauf an, den zeitlichen Vorrang des Kaisers oder des Papstes bei der Inangriffnahme der Konzilsberufung zu bestimmen [2]. Beide haben von sich aus die Initiative ergriffen; denn die politische und kirchliche Lage nach dem Friedensschlusse zwischen Frankreich und dem Kaiser drängte sie dazu. Wesentlich aber ist, daß das größere positive Interesse an dem heiligen Werk bei dem Vertreter der weltlichen Macht lag, wesentlich vor allem auch, daß dieser es von vornherein eng mit dem Plan des Krieges gegen die Ketzer verknüpfte. Die Geburtsstunde des Schmalkaldischen Krieges und des Konzils von Trient ist die gleiche: nämlich die Stunde des Abschlusses jenes Geheimvertrages nach Crépy. Das sollte von schicksalhafter Bedeutung für das Konzil werden.

Zunächst bewahrte Karl zweifellos eine gewisse Zurückhaltung, indem er nicht mit einem offiziellen Schreiben an die Kurie herantrat und um Begehung des allgemeinen, christlichen Konzils bat. Ihm genügte, daß sein Partner von Crépy diesen Schritt tat. Es mochte ihm im Hinblick auf die mannigfache Rücksicht, die er noch auf die protestantischen Stände seines Reiches nehmen mußte, zweckmäßig erscheinen, wenn das offizielle Ersuchen um das Konzil von einem andern ausging, von dem König von Frankreich, der sich damit zugleich auch den Protestanten verdächtig machte [3]. Aber

---

1) Druffel I, S. 201; S. 194[29b]. P. Kannengießer, Der Reichstag zu Worms vom Jahre 1545 (Straßburg, 1891), S. 33/34. Über den Geheimvertrag von Crépy vgl. am Schluß den Exkurs II.

2) Vgl. Ehses, Acta, S. 381, 1, gegen Friedensburg, N.-B. 8, S. 16; von Älteren Pallavicino, Istoria del concilio di Trento (Rom 1664), V, 7. 10, gegen Sarpi, Historia del concilio Tridentino (Florenz 1858), II, I, § 2 u. 3.

3) Vgl. unten S. 242 Anm. 2.

schon einen knappen Monat nach dem Abschluß in Crépy, wenige Tage nach der abweisenden Aufnahme des „Tadelsbreves", wies der Kaiser seinen Botschafter in Rom, Juan de Vega an, wie er am besten die jetzt so notwendige Zelebration des Konzils betreibe[1]. Bei den Besprechungen hierüber soll er die Frage der Reformation mit Rücksicht auf das Empfinden des Papstes völlig zurückstellen — ein Entgegenkommen, das freilich nicht ohne einen scharfen Hieb gegen die desordenados de sa corte, d. h. der Kurie, anbefohlen wird.

Stärker wirkte man auf Poggio, den Nuntius am kaiserlichen Hofe, ein. Granvella bedeutete ihn noch in der ersten Oktoberwoche[2], es gelte jetzt rasch zu einem gewissen Erfolge mit dem Konzil zu kommen. Darum dürfe sein Herr jetzt nicht noch neue Aufforderungen abwarten, sondern solle von selbst zur Aufhebung der Konzilssuspension vom vorigen Jahre schreiten. Auch an eine Veränderung des Orts dürfe aus demselben Grunde nicht gedacht werden. Die Aufhebung der Suspension allein müsse genügen. Das war eine genaue Marschroute, nicht zuviel und nicht zu wenig, an die die kaiserliche Politik hiermit die Kurie zu binden suchte. Von den Gegenständen der Konzilsberatung, von Dogmen und Mißbräuchen sprach auch Granvella noch gar nicht. Man sieht, es galt dem Kaiser, rasch und in Trient zu einem Konzil zu kommen.

Wie verhielt sich demgegenüber der Papst? Er hatte die Mitteilung vom Friedensschluß durch beide Herrscher in der ersten Woche des Oktobers empfangen. Die Bedeutung dieses Ereignisses für die Geschicke des Konzils mußte ihm sofort gegenwärtig sein. Zu oft hatte er selbst das Ende der kriegerischen Verwicklungen in Europa für den Anfang des Konzils erklärt. Karl, der nun wieder in der alten, ja in gesteigerter Macht ihm gegenüberstand, hatte ihm darin stets zugestimmt. Für den Augenblick war es in Rom zwar wohl nicht ganz sicher, in welcher Richtung Karls nächste Pläne zu suchen seien. Würde er die Gesprächs- und Verständigungspolitik fortsetzen? Das schien nach Speier das Nächstliegende.

---

1) Karl an de Vega, 1544 Oktober 16. J. L. Villanueva, Vida literaria II (London 1825), S. 409.

2) Unsere Kenntnis der Verhandlungen mit Poggio stammt aus dem Briefe Farnese an Poggio 1544 Nov. 14, der auf eine verlorene Depesche Poggios vom 8. Oktober antwortet. Veröff. bei Ehses, Acta, nr. 280, S. 383.



Und was konnte man dem entgegensetzen, wenn nicht das Konzil? Freilich barg das Konzil unendliche Gefahren für das Papsttum in sich. Schlimmes Unheil konnte aus den episkopalen und reformatorischen Tendenzen einer solchen Synode folgen. Der mächtige Kaiser würde starken Einfluß auf die kirchliche Versammlung zu gewinnen suchen und an deutschen und spanischen Prälaten Helfershelfer genug finden. Aber diese Gefahren mußte man jetzt auf sich nehmen, wollte man nicht den Kaiser auf einem Nationalkonzil oder Reichstag die Lösung der religiösen Frage selbst in die Hand nehmen lassen. So ergriff denn der Papst gleichzeitig mit Karl V. von sich aus die Initiative. In seinem Glückwunschschreiben vom 16. Oktober 1544 [1] ermahnte er den Kaiser, ut . . . ad comprimendam Turcarum audaciam . . . et ad extinguendam haereticorum impietatem, quod Oecumenici tantum Concilii celebratione effici posse omnibus compertum est, totis nobiscum viribus incumbat. Sein Entschluß zur Konzilsberufung stand fest. Die Hauptsorge blieb nur, jede Erörterung religiöser Dinge außerhalb desselben zu verhindern. Gleichzeitig machte man auch noch schwache Versuche, von dem verhaßten Trient als Konzilsort loszukommen. In diesem Sinne wurde Sfondrato, ein vornehmer Kuriale, jetzt Erzbischof von Amalfi, der Ende Oktober, wie es hieß, zur persönlichen Beglückwünschung des Kaisers entsandt wurde, instruiert [2]. Aber vergeblich hatte Paul III. sich durch rasche und selbständige Entschlüsse in der Konzilsangelegenheit von dem lästigen kaiserlichen Einfluß freizumachen gestrebt [3].

Er mußte zunächst, als nun — wohl in der ersten Novemberwoche — jene Depesche seines Nuntius vom 8. Oktober, auffallend spät, an der Kurie eintraf, erkennen, daß Karl an dem verwünschten Trient unbarmherzig festhielt, und daß von einem Verzögern durch Um- und Anfragen nicht mehr die Rede sein konnte. Dazu kam, daß vom französischen Hofe der Nuntius Ajaccio im Auftrage des

1) Raynaldus, Annales Ecclesiastici (t. XIV, Lucca 1755) z. J. 1544 nr. 25 (fehlt bei Ehses).

2) Ehses, Acta, nr. 278. Instruttione per Mr di Sarno . . ., S. 380ff. (Rom, Oktober 29).

3) Vgl. Buschbell, Epp., nr. 29 B, Legg. an Paul III, 1545 April 18: (V. Stà) non ha voluto mai essere provenuta, et nel levar la suspensione del concilio non volse aspettare il ritono di Giovanni di Vega in Roma . . .

Königs Franz I. dieselben Richtlinien mitteilte[1], und daß der Allerchristlichste König selbst in einem persönlichen Schreiben[2], das am 7. November durch Georg von Armagnac, seinem Vertreter an der Kurie, im Konsistorium verlesen wurde, und in dem er um die Konzilseröffnung, die ihm und dem Kaiser sehr am Herzen liege, binnen drei Monaten bat, unerschütterlich an Trient festhielt, „qui quidem locus vel eius M^tis^ Chr^mae^ nomine Imperatori quam maxime placebat“. Diesen dringenden Vorstellungen von beiden Seiten konnte Paul nichts entgegensetzen. Am 14. November beschloß das Konsistorium unter dem Eindruck der Briefe beider Herrscher, wie Farnese in dem mehrfach angezogenen Schreiben an Poggio bezeugt, die Aufhebung der Suspension des Konzils von Trient.

Karl V. konnte mit diesem ersten Erfolge seiner Politik zufrieden sein.

3. Aber in jener Depesche Poggios vom 8. Oktober hatte sichtlich noch mehr gestanden. Der Kaiser hatte ihm seine Wünsche betreffend der Kardinalspromotion geäußert. Auch die privaten Angelegenheiten der Granvellas begannen wieder ihre Rolle zu spielen. Wir ersehen aus einem zweiten Antwortschreiben des päpstlichen Kanzlers an den Nuntius in Brüssel[3], daß er in allgemeinen Wendungen die Erfüllung dieser Wünsche zusichert.

Das wichtigste Aktenstück aus jenen Wochen, die Instruktion Karls an Juan de Vega, Brüssel, am 2. Dezember 1544[4], läßt einen noch größeren Umfang und weiteres Fortschreiten der Verhandlungen erkennen. Der Schwerpunkt des kaiserlichen Interesses lag sichtlich immer noch auf der Erlangung der geldlichen Hilfe des Papstes. Karls Blick war aber dabei schon durchaus auf das Unternehmen gegen die Ketzer gerichtet; dieses wurde neben dem

---

1) Vgl. den mehrfach zitierten Brief Farneses an Poggio von 1544 Nov. 14.

2) Ehses, Acta, nr. 279, S. 382; Raynald, Ann. Eccl. 1544, nr. 28. Zu Druffel I, S. 97[12] vgl. Friedensburgs treffende Entgegnung, N.-B. 8, S. 16[1].

3) Farnese an Poggio, 1544 Nov. 15. Inhaltsangabe dieses leider nicht im Wortlaut veröffentlichten Schreibens vgl. bei Cardauns, N.-B. 7, S. 478[1]. Die persönlichen Wünsche der Granvellas drehten sich vor allem um die Erlangung der Kardinalswürde für den Sohn des kaiserlichen Kanzlers, den Bischof von Arras. Vgl. hierzu N.-B. 8, S. 19[3].

4) P. de Gayangos, Calendar of State Papers, London 1899. VII, nr. 258, S. 463—474.



Türkenkriege, den man zu erwarten vorgab, auch schon in die Debatte geworfen. Aber die Kurie war noch nicht imstande, die Ernsthaftigkeit dieser Andeutungen zu erfassen. Daher verhielt sie sich zu den jetzt auftretenden Bitten Karls, einen oder zwei Legaten zur Entgegennahme vertraulicher Mitteilungen an den Wormser Reichstag zu entsenden, ablehnend. Sie mochte nicht viel von den vertraulichen Mitteilungen, die sie keineswegs in der später tatsächlich eingeschlagenen Richtung vermutete, halten. Vor allem meinte man in Rom, einen Reichstag, der die Religion behandeln sollte, unmöglich durch einen Sondergesandten beschicken zu können. Die Sicherheit, daß in Worms die Religionsangelegenheit von der Tagesordnung ganz verschwinden solle, das war es, worauf sich ihr Interesse sammelte, was ihre Nuntien immer wieder vorbringen mußten. War dies geregelt, dann konnte man ja weiter sehen. Das Konzil scheint zu diesem Zeitpunkt dem Papste nur zur Unterstützung dieser Manöver gedient zu haben. Es war berufen, es war im Anmarsch. Wie durfte da eine weltliche Versammlung sich noch der Religion bemächtigen! Im übrigen beeilte man sich nicht zu sehr in dieser für die Christenheit so wichtigen Angelegenheit. Die Kardinalsdeputation zur Vorbereitung des Konzils, die im Konsistorium vom 19. November bestellt worden war, brauchte erst im Februar die Ergebnisse ihrer Arbeit vorzulegen; dann freilich mußte es recht hastig gehen, daß man zum Berufungstermin wenigstens einigermaßen gerüstet war.

Weit lebendiger und tätiger war die kaiserliche Politik hinsichtlich des Konzils, wie auch gerade jenes Schreiben an Juan de Vega erweist. Zunächst hatte Karl dem Papst seine bestimmte Absicht, der Konzilseröffnung persönlich beizuwohnen, durch Poggio mitteilen lassen, und von Rom war schon der Ausdruck der Freude darüber zurückgekommen. Man darf freilich ohne weiteres voraussetzen, daß dieser Plan von beiden Seiten nicht ganz ernst genommen wurde; aber er bestätigt, daß der Kaiser sein großes Interesse am Zustandekommen des heiligen Werkes damals auf jede Weise ausdrückte. Dann hatte er bald nach seiner Ankunft in Brüssel, die am 1. Dezember erfolgte, — wohl noch am selben Tage — Sfondrato in Audienz empfangen. Wir kennen die Instruktion dieses Sondergesandten. Ob er sie, unter dem Einfluß der zielbewußten kaiserlichen Minister stehend, in Brüssel nicht ganz treulich erfüllt

hat? Nach der kaiserlichen Mitteilung an de Vega drückte Sfondrato den entschiedenen Willen Seiner Heiligkeit aus, das Konzil abzuhalten, das das einzig sichere Heilmittel in Religionssachen sei, wie sehr diese auch auf dem nächsten Reichtage verhandelt werden möchten. Ja, er gab ausdrücklich ein „bindendes“ Versprechen ab, daß der Papst zum Konzil seine guten Dienste leisten wollte [1]. Dies beides fällt wesentlich aus der Tonart der Instruktion heraus. Es ist nicht glaublich, daß der Nuntius sich soweit von ihr entfernt habe [2]. Wir müssen vielmehr annehmen, daß hier die kaiserliche Politik ihre Auffassung dem päpstlichen Unterhändler in den Mund legt. Denn diese wollte ganz gewiß neben dem Konzil die religiösen Besprechungen festhalten; sie dachte nicht daran, den Protestanten im Augenblick eine völlige Überlassung der Religionsangelegenheiten an das Konzil zuzumuten. Das mußten die Nuntien auch ausdrücklich dem Papste mitteilen. Ferner drang der Kaiser ihnen gegenüber auf die Durchführung der Reform des Klerus, die die besondere Aufgabe der Kirchenversammlung sein müsse. Er ängstete endlich die Kurie damit, daß sie, um das neue Konzil wahrhaft fruchtbar zu gestalten, auch für die Beobachtung der Vorschriften früherer Konzilien sorgen müsse. Dazwischen zog er mildere Saiten auf, um den leidenschaftlichen Paul nicht zu sehr vor den Kopf zu stoßen und sich nicht sowohl um das Konzil, als auch um die finanzielle Beihilfe des Papstes zu bringen. War doch auch für ihn wie für den Stellvertreter Christi das Konzil ein Mittel zur Unterwerfung der Protestanten und ihm daher so dringend not wie jenem.

Indem man auf dieses starke, gemeinsame Interesse hinwies und sich, nachdem man seine Wünsche deutlich genug geäußert hatte, den Anschein gab, als ließe man dem Heiligen Vater völlig freie Hand in der Konzilsfrage, — indem man sogar vorübergehend die

1) Gayangos a. a. O., S. 468 oben: The Council . . . only sure remedy on matters of religion, however amply they might be discusset at the next Diet. und: he pledged His Holinnes . . .

2) Sfondratos Haltung war allerdings nicht einwandfrei. Er hatte am Kaiserhofe geäußert, daß der Papst auf die Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Franz und Karl hoffe, gewiß eine für den päpstlichen Nuntius nicht statthafte Äußerung. Papiers d'Etat du cardinal Granvella (herausg. von Chr. Weiß) III, S. 69 (nr. XX von Ende Februar 1545). Vgl. auch, was Friedensburg a. a. O., S. 21 über die Verstimmung der Farnesen gegen Sfondrato berichtet.



Aussicht auftauchen ließ, daß die Protestanten nach einem glücklichen Türkenkriege vielleicht sogar ohne Konzil in den Schoß der Kirche zurückkehren würden, suchte man dem Papst den Anschluß an die kaiserliche Konzilspolitik zu erleichtern.

Es war ein meisterhaftes Spiel. Die Neuberufung des Konzils war ausgesprochen, der Papst dadurch in hohem Maße festgelegt — da tritt man mit den beiden peinlichen Forderungen der Reform und der Beobachtung der alten konziliaren Vorschriften hervor! Welch verhaßte Erinnerungen weckte besonders das zweite Moment an der Kurie! Denn hier lag die Hauptgefahr für das Papsttum. Besann man sich ernstlich auf Konstanz und Basel, dann ging es um die Herrschaft des episkopalen oder des papalen Systems, um Autorität des Konzils oder des Heiligen Stuhles. So stark man damit auf die Kurie drücken konnte, so sehr verbesserte man dadurch seine Stellung in den Verhandlungen mit den Protestanten. Es ist bekannt, wie diese gerade die päpstliche Oberhoheit über das Konzil beanstandeten, wie sie an der Reformation der Sitten das größte Interesse hatten. Konnte man ihnen in diesen Punkten Hoffnungen erwecken — gleichgültig, ob man sie je wirklich zu erfüllen gedachte —, dann war es nicht so schwer, sie hinzuhalten. Es kam nur darauf an, den Papst allmählich annähernd in diese Richtung der Konzilsbegehung zu bringen.

Paul III. ließ sich aber nicht so rasch gefügig machen. Zwar vom Konzil als solchem konnte er nun zunächst wenigstens nicht zurück. Dazu war er, seit Franz von Frankreich sich mit dem Kaiser verständigt hatte, mit seinen familienpolitischen Plänen zu sehr wieder vom Herrn von Mailand und Neapel abhängig. Er hatte aber noch manches Mittel, Karl zu kränken und zu hindern, und er scheute sich auch nicht, es anzuwenden. Bei der allweihnachtlichen Kardinalspromotion berücksichtigte er im Jahre 1544 die spanischen Anwärter nicht in der Zahl, wie es Karl gewünscht hatte, und vor allem war Pedro Pacheco, auf dessen Erhebung der Kaiser besonderes Gewicht gelegt hatte, als Vorkämpfer der verhaßten spanischen Pragmatik nicht auf der Liste. Als Karl dies im Januar 1545 erfuhr, war er so erbittert, daß er den promovierten Spaniern die Anlegung der Kardinalstracht verbot.

Sein Widerstreben zeigte Paul III. aber besonders in der Sache der Legation. Poggios und Sfondratos Bitten waren in dieser Beziehung

bisher ergebnislos verhallt. Auch Juan de Vega, der kaiserliche Botschafter, wird mehrfach Schritte in dieser Richtung getan haben. Anfang Januar erhielt er darin Unterstützung durch den Bischof von Trient, Christoph Madruzzo, der zur Entgegennahme des Kardinalshutes nach Rom kam und bei dieser Gelegenheit im Auftrage des Kaisers jene Forderung nach Entsendung eines Legaten zum Reichstag erneut zu stellen hatte. Wie wir jetzt wissen [1], ist Madruzzo, der nach kurzem Aufenthalt wieder nach seinen Tiroler Bergen aufgebrochen war, von Bologna mit einem neuen Auftrage, diesmal König Ferdinands, an die Kurie zurückgekehrt. Der Römische König wünschte dringend des Papstes Unterstützung zur Aufstellung einer Donauarmee. Der noch jugendliche, deutsche Kirchenfürst wurde gelegentlich dieser neuen Mission von de Vega wiederum für die kaiserlichen Zwecke benutzt. Der Orator verstand es, ihn dafür zu gewinnen [2], daß er, temperamentvoll wie er war, in kühnen, freimütigen Worten dem Heiligen Vater selbst die Vernachlässigung der deutschen Verhältnisse nochmals vorhielt und ihn wieder dringend um einen Legaten anging, der nicht nur mit klingenden Worten, sondern mit klingender Münze vor den Reichstag trete. Paul III. war empört über die Keckheit des jungen Kardinals, wenn er auch die entgegenkommende Antwort gab, die Sendung des Kardinalkanzlers Alessandro sei beschlossene Sache. Tatsächlich erfolgte nichts. Madruzzo, zweifellos von Juan de Vega vorgeschoben, war noch in Rom unermüdlich tätig, bis er es gegen Mitte Februar [3] verließ. Auch dann noch setzte er sich eifrig für die kaiserliche Forderung ein.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Kaiser und seine unmittelbare Umgebung die Bearbeitung und Beobachtung der Kurie in dieser Phase der Entwicklung in hohem Grade ihren Organen in Italien überlassen haben. Die Lösung der aus dem

1) Durch den Brief Fancinos an Ercole Gonzaga, 1545 März 18, bei Buschbell, Epp., Appendix, nr. I, S. 843 ff. Dieser ergänzt in wertvoller Weise Madruzzos Erzählung an Masserelli, Masserelli, Diar. I z. 31. August 1545; Merkle, Diar., S. 250.

2) So wird wohl das Verhältnis zwischen Madruzzo und de Vega gelegentlich Madruzzos zweiten Aufenthalts in Rom zu deuten sein; denn die Werbung des Kardinals im Auftrage Ferdinands geschah ohne Wissen des Kaisers, der vielmehr seines Bruders Hilfsgesuch an den Papst nicht gern sah.

3) Vgl. Friedensburg, N.-B. VIII, S. 25.



Crépyer Vertrag entspringenden Probleme nahm die kaiserlichen Politiker hauptsächlich in Anspruch. Karl V. selbst widmete auch diesen Dingen seine durch heftige Gichtanfälle damals stark beeinträchtigte Arbeitskraft. Man wußte ja die Dinge in Italien bei den beiden eben Genannten, de Vega und Madruzzo, und nicht zuletzt bei dem feinen Spürer Mendoza, dem kaiserlichen Orator in Venedig, in guten Händen. In der Konzilssache tat man weiter keine Schritte. Man wartete hier auf Mitteilungen der Kurie über den Fortgang der Vorbereitung.

Freilich lag diese wenig aktive Haltung des kaiserlichen Hofes nicht nur an seiner Beschäftigung mit anderen Fragen. Die Kurie selbst zwang ihn dazu. Ebenso wie sie nicht einmal für eine lückenlose Vertretung am Kaiserhofe sorgte — Sfondrato wurde am 15. Januar abberufen, nachdem Poggio schon im Dezember nach Spanien abgegangen war, und der neue Nuntius Verallo, Erzbischof von Rossano, traf erst am 7. Februar [1] dort ein —, ebensowenig lag ihr daran, den Kaiser über ihre Konzilspolitik auf dem Laufenden zu erhalten. Diese Nachlässigkeit verletzte Karl sehr, und später sollten die Nuntien noch oft Klagen darüber zu hören bekommen.

Als die kaiserliche Regierung die wichtigsten Friedensfragen, besonders die der Heiratsalternative [2] im wesentlichen gelöst hatte — und das war in der zweiten Februarhälfte der Fall —, wandte er sich auch wieder energisch der Konzilsangelegenheit zu.

4. Das Konzil forderte jetzt mit Recht für einige Zeit das Hauptinteresse für sich. Der Tag seines Beginnes, der 15. März, rückte nahe. An den Reichstag zu Worms, wo die Stände schon seit Monaten auf den Kaiser warteten, mußten jetzt wenigstens Vertreter des Monarchen abgehen, und diese mußten nicht zuletzt über die Konzilsfrage klare Anweisung mitbekommen. So nahm Karl selbst, der sich auf dem Wege der Besserung befand, die Bearbeitung dieser Angelegenheit in die Hand. Die Seele der Rüstung zum diplomatischen Kampf um das Konzil, der jetzt mit Protestanten

---

1) Die Unsicherheit von Karls Reiseplänen, die durch seine Krankheit entstanden war, entschuldigt doch nicht zur Genüge das Zögern Verallos.

2) Nach dem Vertrage von Crépy mußte Karl V. an den zweiten Sohn des Königs von Frankreich, den Herzog von Orleans, entweder die Niederlande mit der Hand seiner Tochter oder Mailand mit der Hand seiner Nichte, der Tochter des römischen Königs, geben.



und Kurialen anheben mußte, scheint aber **Granvella** gewesen zu sein. Er setzte, bevor er als kaiserlicher Kommissar an den Reichstag abging, die verschiedenen Instruktionen und Briefe auf, kraft deren ein einheitliches Vorgehen in den weiten Gebieten des Reiches erfolgen sollte [1]. Die Hauptaufgabe war in dem Augenblick, da man sich zur tatsächlichen Begehung des Konzils anschickte, noch einmal die Stellung gegenüber Protestantismus und Kurie zu klären.

Wie man die erste Aufgabe auffaßte, zeigt die **Instruktion** [2], die die kaiserlichen Kommissare, Granvella, sein Sohn, der Bischof von Arras, und Johann Naves, Vizekanzler für Deutschland, mitbekamen. Auf den ersten Blick scheint sie ganz bestimmt durch die Rücksicht auf die Protestanten. Die Kommissare sollen vorsichtig erproben, wie weit man die Stände in religiösen Dingen bringen könne, sie sollen sich durchaus der Rücksicht auf die Abgewichenen befleißigen, wenn sie vom Konzil reden werden; ja, es wird in dem Schriftstück ausdrücklich abgerückt von einem Treiben, wie es dem Papste zugeschrieben wird, das jede religiöse Erörterung auf dem Reichstage verhindern will. Aber neben der Einstellung auf die Bedürfnisse der Lutheraner finden sich auch genug Hinweise auf die Wünsche der katholischen Stände, ja selbst des Papstes, die durchaus nicht übergangen werden sollen. Und nicht ein Wort, das nach einem Verzicht auf das Trienter Generalkonzil aussähe, findet sich. Wenn die Kommissare angewiesen werden, ihre Ausführungen über das Konzil im Hinblick auf die **katholischen und** protestantischen Stände weise abzuwägen, so liegt vielmehr in dem ersten Wink ein kräftiges Bekenntnis zu der Trienter Versammlung; denn den Wünschen des deutschen Katholizismus war nur mit einer rückhaltlosen Stellungnahme für das Generalkonzil zu Trient gedient. Ziemlich unverhohlen tritt die

1) Vgl. N.-B. VIII, S. 80 [8], Depesche des venet. Gesandten am Kaiserhof, 8. 3. 1545: le cose del concilio che erano già inquesta corte dormentate doppor la pertita di Monsr Granvela ... Die betreff. Schriftstücke an Cobos, Toledo, Mendoza, die Königin Maria in den Niederlanden (s. u.) müssen bald nach dem 21. Februar, dem Abreisetag Granvellas, abgegangen sein, wie Juan de Vega ja ein kaiserliches Schreiben vom 25. Februar mit erneuten Anweisungen über das Konzil erhielt (s. u.).

2) Vgl. K. **Lanz**, Staatspapiere Karls V. (Stuttgart 1845), nr. LXXII, S. 388 ff.



Bedeutung, die die kaiserliche Regierung dem Konzil in den Verhandlungen mit den Ständen beilegen wollte, auch darin zutage, daß das Nichtzustandekommen des zugesagten theologischen Gutachtens von seiten des Kaisers mit dem Hinweis auf das mittlerweile angesetzte Konzil erklärt werden soll. So zeigt sich überall ein entschiedenes Festhalten an der Trienter Versammlung, wenn auch den religiösen Gegnern gegenüber möglichst verschleiert als der Plan der kaiserlichen Konzilspolitik am Wormser Reichstag.

Der Kurie gegenüber hielt man an dem bewährten Grundsatz fest, ihre große Furcht vor dem Konzil durch die größere vor dem Reichstage zu vertreiben. Hier bekam das Entgegenkommen gegen die Protestanten, das das Speirer Zugeständnis der religiösen Erörterung auf dem Reichstage nicht einfach unter den Tisch fallen ließ, erst seinen politischen Akzent. Juan de Vega verstand sich auf seinem Posten zu Rom trefflich darauf, die doppelte Furcht des Papstes auszunutzen. Sein Kaiser belobte ihn dafür in dem Schreiben vom 22. Februar [1]; gleichzeitig wies er ihn an, durch erneutes Drängen auf Entsendung des Legaten zum Reichstag den immer engeren Anschluß der Kurie an die kaiserliche Politik zu betreiben.

Nahm man so den beiden Hauptgegenspielern gegenüber die Fäden der Konzilspolitik wieder fest in die Hand, so traf man jetzt auch die entscheidenden Vorbereitungen zur Beschickung der Kirchenversammlung.

An den schon mehrfach genannten Botschafter in Venedig, Don Diego Hurtado de Mendoza, erging zugleich mit einer formellen Vollmacht der Befehl, sich sogleich als Vertreter der kaiserlichen Majestät nach Trient zu begeben [2]. Dies war in mehrfacher Hinsicht ein wichtiger Schritt. War erst der kaiserliche Gesandte am Konzil zugegen, so mußte vor aller Welt das kaiserliche Interesse an dem heiligen Werk zweifellos offenbar werden. Der Kurie war damit eine weitere Fessel angelegt. Vor allem war aber auch die Auswahl der Persönlichkeit bedeutsam. In Don Diego setzte man

1) Vgl. Gayangos, Calendar of State Papers VIII, nr. 17.

2) Die Vollmacht für Mendoza vom 20. Februar 1545, Brüssel, vgl. Ehses, Acta, nr. 287. S. 392. Über den Inhalt des kaiserl. Begleitschreibens vgl. Buschbell, Epp., nr. 9, S. 12. Über die „Instruktion" für Mendoza vgl. unten S. 262f.

der Kurie einen ihrer schärfsten Gegner nach Trient. Sein Name verbürgte rücksichtslose Bekämpfung aller gegenkaiserlichen Umtriebe am Konzil.

Endlich erließ Karl V. jetzt auch an seine Staaten die Anweisung, Prälaten, Bischöfe, Äbte und wer sonst zum Besuch einer Synode der Gesamtkirche berechtigt wäre, Theologen und Juristen zum allgemeinen Konzil in Trient abzuordnen. Es war hohe Zeit dazu. Von kirchlicher Seite waren die Erzbischöfe und Bischöfe schon seit längerem unterrichtet, aber sie warteten den Wink ihres Fürsten ab. Wir sind im einzelnen nicht sehr gut im Bilde über den Gang dieser Angelegenheit. In den Niederlanden versandte die Regentin, die Königin Maria, erst in der zweiten Hälfte des März die Einladungsschreiben an einige Prälaten, und Erfolg hatten diese so gut wie gar nicht [1]. Über Deutschland fehlen uns alle Einzelheiten. Aber gewiß hat der Kaiser seinen deutschen Kirchenfürsten für ihr Fernbleiben vom Konzil goldene Brücken gebaut. Sie waren ihm zur Zeit im Reiche nötiger, wie auch Neigung und Pflichtgefühl sie durchaus in ihren Diözesen festhielt. Ernstlicher betrieb er die Sache in seinen südlichen Ländern. Für Spanien und Italien befahl er, entsprechend den Geheimabmachungen mit Frankreich, die Entsendung einer beschränkten Anzahl von Bischöfen und Gelehrten, und zwar von sieben Prälaten für das erstere Land, die der Kaiser, wohlvertraut mit den spanischen Verhältnissen, persönlich benannte. Es waren Erzbischof Avalos von Compostella, der allerdings, alt und krank, kaum wirklich in Betracht kam, dazu die Bischöfe von Koria, Jaën, Astorga, Malaga, Huesca und Lerida. Dazu kamen der Doktor Velasco von der Universität Valladolid und der königliche Fiskal Vargas. Von den bezeichneten Bischöfen kamen allerdings nur Pacheco von Jaën und Alava von Astorga tatsächlich nach Trient. Aber für die schließlich bei der Eröffnung des Konzils im Dezember des Jahres anwesenden Spanier war sicher auch namentliche Bestimmung durch den Kaiser und König die Voraussetzung [2].

---

1) Vgl. J. le Plat, Monumentorum ad historiam conc. Trid. spectantium amplissima collectio III (1783), S. 364ff.: Königin Maria dem Bischof von Cambrai, März 18; Cambrai an s. Suffragan, März 26.

2) Vgl. Poggio an Farnese, März 2 und 5, M. T., nr. 5. 6, S. 15/16. Ein Beispiel für allgemeinere Einladung zum Konzil auf spanischem Gebiet bringt Ehses,

In Italien beauftragte Karl den Marchese Guasto für Mailand und den Vizekönig Pedro von Toledo für Neapel mit der Erledigung der für das Konzil nötigen Anordnungen. Für den Norden bestimmte Guasto die Zahl der Konzilsteilnehmer anscheinend in einem Zirkular an die Bischöfe seines Gebietes; denn der Vikar von Pavia schreibt am 10. April an seinen Bischof, den Kardinal Monte, der kaiserliche Statthalter wolle ihm die Namen aller derer, einschließlich der Äbte, nennen, die aus seiner Jurisdiktion zum Konzil gehen müßten, und die Legaten knüpfen die Bemerkung daran, daß der Marchese diese Mitteilung wohl an alle Bischöfe von Mailand gerichtet haben werde [1]. Welche Grundlage im einzelnen der Statthalter für dieses sein Vorgehen hatte, können wir nicht mehr feststellen; vielleicht war sie eine ähnliche, wie für den Vizekönig von Neapel. Pedro von Toledo erhielt nämlich vom Kaiser die Mandate für vier Bischöfe, von denen zwei mit Namen versehen waren, während die beiden anderen vom Herzog ausgefüllt werden sollten [2]. Die Abreise der übrigen Prälaten der kaiserlichen Gebiete wurde ausdrücklich vorbehalten, und es ergingen auch später hierzu da und dort Aufforderungen. Aber das waren rein formelle Maßnahmen, einer Höflichkeit gegen die Kurie entsprungen, deren Indiktionsbulle sich ja an alle berechtigten Kleriker wandte. Ebenso mögen die freundschaftlichen Verhandlungen, durch die der Comendador Mayor von Spanien, Los Cobos, die Meinung des päpstlichen Vertreters in Spanien, Poggio, zur Liste der spanischen Konzilsteilnehmer einholte, dem Zweck gedient haben, die kaiserliche Einflußnahme auf die Beschickung des Konzils zu verschleiern.

Auf solche diplomatische Künste verstand sich nun freilich Pedro von Toledo, Herzog von Alba, nicht. Er griff soldatisch zu und ging mit seinen Befehlen noch über alles hinaus, was wir von des

---

Acta, S. CXLI, nr. 5: Der Bischof von Palencia an den Abt von Valladolid 1545 April 27. Doch beweist dies nur, wie eine Aufforderung ohne dahinterstehenden königlichen Befehl ohne Folgen war. Der Abt von Valladolid findet sich nicht unter den Konzilsteilnehmern.

1) Legaten an Farnese, April 10, Epp. 22, S. 33. Von Mailändern kamen z. Konzil die Bischöfe von Piacenza und Pesaro.

2) Der Brief des Kardinals Burgos, Halbbruders des Vizekönigs, an den Papst, 1545 April 17, Pozzuoli (Buschbell, Epp., S. 36[1]), klärt uns über die bisher zweifelhafte Grundlage des Vorgehens Toledos auf. Vgl. M. T., S. 9 und N.-B. VIII, 4, S. 80, und ebenda Anm. 2.

Kaisers eigenen Anordnungen wissen oder erschließen können. Er befahl nämlich allen Bischöfen des Landes, den vier von ihm bestimmten Prälaten Vollmacht zur stellvertretenden Stimmenführung auf dem Konzil zu erteilen [1]. Dieser Gedanke der Prokuration findet sich weder in den späteren Stellen, durch die wir von den geheimen Abmachungen Karls mit Frankreich hören, noch in den Berichten über die Konzilsvorbereitungen in Spanien und Oberitalien. In der Beschränkung auf eine verhältnismäßig kleine Zahl zu Entsendender lag er noch nicht notwendig begriffen. Auch bei zahlenmäßig geringer Vertretung gab es für die Fürsten noch andere Mittel, auf die Abstimmungsergebnisse Einfluß zu gewinnen. Der Gedanke der Prokuration mußte Karl zur Zeit um so ferner liegen, als von des Papstes Seite schärfster Widerstand dagegen zu erwarten war. Es genügte dem Kaiser, wenn er Männer seines Vertrauens nach Trient brachte, die eine kleine Schar von Landsleuten entschlossen in seinem Sinne zu führen verstanden. Und selbst diese Tatsache sollte noch möglichst verschleiert werden, wie wir sahen, um den empfindlichen Papst bei Konzilsstimmung zu erhalten. Der mächtige Günstling in Neapel handelte also zweifellos, wenn auch gewiß nicht gegen eine ausdrückliche Instruktion, so doch gegen die Interessen der kaiserlichen Politik, als er seinen Bischöfen die Prokuration durch jene kleine Zahl Erlesener befahl. Der Erfolg war der zu erwartende. Paul III., in seiner Vorherrschaft am Konzil aufs dringendste gefährdet, zugleich aber auch die Sache des Konzils, seiner Selbständigkeit und Freiheit führend, verbot unter dem lebhaften Beifall weiter über die Kurie hinausgehender klerikaler Kreise in der scharfen Bulle Decet nos vom 17. April 1545 [2] die Prokuration ganz im allgemeinen, schwere Verhinderungsfälle ausgenommen. Prokuratoren durften nunmehr auch bloß Bischöfe sein.

Diese Anordnung war geeignet, der kaiserlichen Konzilspolitik ernstliche Hindernisse zu bereiten. Besonders bedeutete sie nahezu

1) Zwei Mandate Toledos betr. die Prokuration 1545 März 27 und April 20, vgl. bei Buschbell, Epp., S. 36[1] und Ehses, Acta, nr. 301, S. 406. Sein Versuch, den Papst für die Prokur. zu gewinnen: Toledo an Paul III., Pozzuoli, Mai 2, M. T. 78.

2) Ehses, Acta, nr. 300, S. 404. Zur Bedeutung der Prokuration für die kuriale Konzilspolitik vgl. die Legatenkorrespondenz von April/Mai an vielen Stellen.



einen Ausschluß der deutschen Prälaten, weswegen sie auch auf dringende Vorstellungen der Legaten, die darin von den Nuntien am Reichstag und Kaiserhofe unterstützt wurden, kurz vor der endlichen Eröffnung des Konzils für die deutschen Bischöfe außer Kraft gesetzt wurde [1]. Das erste Ergebnis der Bulle war aber ein voller Sieg der Kurie in der neapolitanischen Sache. Toledo mußte, gewiß nicht ohne einen Wink von oben, nachgeben und außer den vier zuerst bestimmten, die jetzt lediglich im eigenen Namen nach Trient gingen, noch andere Bischöfe ziehen lassen. Immerhin wurden Karls Absichten, die er mit der Beschickung des Konzils verband, durch diesen Zwischenfall im wesentlichen nicht durchkreuzt. Die ergebenen Männer, die er am Konzil brauchte, als ersten unter ihnen Pedro Pacheco von Jaën, brachte er hinein.

So setzte der Kaiser an den verschiedenen Punkten mit einer einheitlichen Konzilspolitik ein, wenn er auch nicht überall die Zügel gleich fest in der Hand behielt. Nun mußte die Angelegenheit besonders am Reichstage und am Konzil selbst, den beiden Brennpunkten der Religionspolitik in diesen Monaten, mit Geschick weiter vertreten werden.

II. Die kaiserliche Konzilspolitik am Wormser Reichstage und am Konzil selbst bis zur Sendung Farneses

1. Am Wormser Reichstage galt es, wie wir oben sahen, die Tatsache des Konzils und den ernsthaften Anteil, den die kaiserliche Regierung an seiner Begehung nahm, vor den verschiedenen Gruppen der Stände in geeigneter Weise zu vertreten. Wie das zu geschehen hatte, darüber ließ die Instruktion dem Ermessen der Kommissare, zu denen in übergeordneter Stellung als Stellvertreter seines Bruders der Römische König trat, ziemlich freie Hand. Nur das eine stand fest, daß den extremen Katholiken, die alle Religionserörterung von vornherein dem Konzil zugewiesen wissen wollten, nicht nachgegeben werden solle. Über das Maß des Entgegenkommens, das man den Protestanten gegenüber anwenden müsse, entschied der unmittelbare Eindruck von der Lage am

1) Das Breve hierfür wurde den Legaten mit Brief Farneses vom Dezember 7, 1545 (Epp. 219, M. T. 260) übersandt. Die Legaten waren bei dem Erscheinen der Prokuratoren für Mainz, Würzburg und Eichstädt mehrfach in peinliche Lagen versetzt worden (vgl. Epp. 61, 91, 143).

Reichstage. Granvella, der am 6. März in Worms ankam, stellte alsbald ein allgemeines Mißtrauen gegen das Konzil fest. Kein Mensch schien an ernste Reformationsabsichten des Papstes zu glauben [1]. Um so stärker mußte bei dieser Stimmung der Wille der Stände sein, auf Grundlage der Speirer Beschlüsse zunächst zur Regelung der religiösen Frage zu schreiten. Aus dieser Erwägung heraus hatte der kaiserliche Minister, von dem der Kardinal von Augsburg schrieb, daß er con piena risolutione della dieta secondo la mente cesarea nach Worms gekommen sei, in seinem Entwurf zu der Proposition die Entscheidung über die Ansetzung der Religionsverhandlung den Ständen überlassen [2]. Hierin fand er beharrlichen Widerstand bei König Ferdinand, als bald nach dessen Ankunft am 13. März über die endgültige Fassung der Proposition beraten wurde. Der Römische König, sonst durch seine Interessen häufig der Verfechter einer protestantenfreundlichen Politik, fand bei der gegen Speier wesentlich veränderten Lage das in jener Maßnahme enthaltene Zugeständnis an die Protestanten viel zu weitgehend. Jetzt, da man von Franz I. und dem Großherrn bis auf

1) Granvella an Juan de Vega, 1545 März 12, bei Druffel III, S. 188[14].

2) Vgl. J. J. Altmeyer a. a. O., S. 65[4]. Granvella an den Kaiser, 1545 März 29, Worms (nach Archives du Royaume, Papiers d'Etat et de l'audience, liasse 19). Ich gebe die ganze Stelle wieder, da sie schwer erreichbar ist: Sire, j'escripvis mercredi à Vostre Majesté et depuis n'est survenu autre chose sinon que les estats sont consultans sur la proposition, et gist la difficulté pour maintenant en ce que les depputéz de Mayence et Tresves ont voullu consulter, et comme je me suis doubté dois le commencement, l'électeur de Saxen s'est desjoinct des autres électeurs pour avec les autres protestans contredire, ce que l'on veult suspendre le poinct de la réformation jusques l'on voye que le concile en ordonnera, pour la suspicion qu'ilz ont desjà cy-devant alléguée que le pape fait leur partie adverse; et aussi démonstrent malcontentement messieurs de Mayence et autres des prélatz catholicques que l'on aye suspendu por ladicte proposition la réformation jusques l'on aye veu si se fera quelque chose audict concile et ne doubte que en lieu que l'on a pensé gaigner temps, il sera plus long sur cestuy incidant, et qu'il fût esté mieulx de laisser la chose à l'arbitraire des dicts estatz, selon que l'avoye mis au pourgect de la dicte proposition, combien que les dicts prélatz et autres ecclésiastiques qui maintenant se plaignent de la dicte suspension, sont ceulx qui a Spire cryoient jusques au ciel de ce que Vostre dicte Majesté vouloit entendre à ladicte réformation. . . . Et maintenant ilz dient que, sans besongner incontinent en ladicte réformation, et non la remectre au pape, tout sera perdu.

weiteres nichts zu fürchten hatte — mit den Türken waren Waffenstillstandsverhandlungen angebahnt, die sich hoffnungsvoll anließen, mochte man nach außen hin mit der Türkengefahr auch noch ängstlich tun —, jetzt, da der Protestantenkrieg zwischen dem Kaiser, ihm, dem König, und den kaiserlichen Ministern beschlossene Sache war, war es nach seiner Ansicht an der Zeit, daß man sich mehr den Katholiken als den Protestanten nähere. Möglich auch, daß dem König der Granvellasche Vorschlag mit Rücksicht auf die Kurie untunlich schien. Aber der gewiegte Burgunder, der die Schmalkaldener so gut wie die Kurie kannte, sah nicht zu Unrecht die größere Gefahr bei den ersteren, wie der Fortgang des Reichstages erweisen sollte. Doch Ferdinand setzte seine Ansicht durch: in der Proposition wurde es als des Kaisers Wille verkündet, daß die Erörterung der religiösen Dinge mit Rücksicht auf das Konzil zurückgestellt werde, bis man sähe, welche Früchte in Trient gezeitigt würden. Versage man dort, so solle ein neuer Reichstag sich der religiösen Frage annehmen [1]. Die Stände sollten sich dagegen sofort der Beratung der so sehr drängenden Türkenhilfe zuwenden [2]. Die Folgen, die Granvella vorausgesehen hatte, traten ein. Nicht nur die Protestanten waren mit diesem Aufschub der religiösen Auseinandersetzung unzufrieden, sondern auch unter den katholischen Ständen hörte man Stimmen, die besorgt von der Verderblichkeit dieser Maßnahme sprachen. Manche, die noch in Speier über das allzuweite Entgegenkommen des Kaisers gemurrt hatten, sahen jetzt in einer unverzüglichen Reformation das Heil der deutschen Nation [3]. Die protestantischen Stände ihrerseits bestanden nun zwar nicht auf der Verhandlung des Glaubens und der Sitte, sie zogen sich aber ganz auf die Forderung nach erneuter Sicherung ihres Friedstandes zurück. Das bedeutete nichts anderes, als daß sie die Trienter Versammlung nicht als das freie,

1) Vgl. Papiers d'Etat du card. de Granvella. T. III, S. 99, nr. XXV. Summarium Propositionis. . . .

2) Über diese interessante Meinungsverschiedenheit zwischen dem Bruder und dem ersten Minister des Kaisers vgl. P. Heidrich, Karl V. und die deutschen Protestanten am Vorabend des Schmalkaldischen Krieges (Frankfurt a. M. 1912), Bd. II, S. 62 ff. Bisher waren wir nur im allgemeinen über Unstimmigkeiten zwischen den beiden Männern mit stark persönlichem Einschlag unterrichtet, vgl. Friedensburg, N.-B. 8, S. 96[1].

3) Siehe S. 254 Anm. 2.

christliche Konzil anerkannten, mit dem der ihnen auf vielen früheren Tagen zugesicherte Friedstand aufhören sollte. Damit hatte also Ferdinand die scharfe, offene Absage gegen das Konzil hervorgerufen, die zu vermeiden Granvella gestrebt hatte. Demgegenüber blieb nun nichts anderes übrig, als daß der Römische König rund heraus äußerte: der Kaiser könne sich nicht von dem allgemeinen Konzil lossagen. Freilich, falls die ersehnte Reformation ausbliebe, würde man weiter handeln gemäß der Proposition[1]. Um so erbitterter verteidigten die Protestanten ihre Sicherheit vor dem Konzil. Es fehlte nicht viel, und aus ihrem scharfen Protest gegen die Pläne der Regierung wäre ein teilweiser Abzug vom Reichstage geworden. Noch wurde dieses Äußerste vermieden, aber nur dadurch, daß man die Angelegenheit schließlich bis zum Eintreffen des Kaisers vertagte.

Allerdings hatte Ferdinands Vorgehen ja auch positive Ergebnisse aufzuweisen. Ohne auf die übertriebenen, ganz von der Kurie bestimmten Wünsche Baierns einzugehen, hatte er doch eine Politik getrieben, die die Mehrzahl der deutschen katholischen Stände befriedigte und so in diesen Kreisen stärkeres Zutrauen zur kaiserlichen Regierung wiedererweckte. Auch der Kurie gegenüber war es gewiß von Bedeutung, daß man durch Zurückstellung der Religionsverhandlung und Verschiebung der Friedstandserörterung, d. h. doch durch möglichste Erweisung des guten Willens, ihr für den Augenblick entgegenkam. Denn die Härten der kaiserlichen Religionspolitik blieben doch, indem man dem Kaiser die innerdeutsche Regelung durchaus vorbehielt, im Grunde unverändert bestehen. Auch die Wendungen, mit denen die Proposition die Initiative zum Konzil durchaus für Karl V. in Anspruch nahm, sprachen deutlich genug. Nicht nur, daß sie den Papst, der den gleichen Anspruch für sich erhob, in seiner Ehre als geistlichen Oberhirten kränkten, sie ließen vielmehr auch ahnen, daß Karl als der Anfänger des Werkes sich auch bei seiner Durchführung als seinen Herrn und Leiter würde aufspielen wollen.

Es war sehr wichtig, wie die Kurie sich zu dieser Konzilspolitik der Kaiserlichen am Reichstage stellen würde. Eine gewisse Richtung unter den Kurialen war ja unter Umständen geneigt, einer

1) P. Kannengießer, Der Reichstag zu Worms vom Jahre 1545, S. 40; P. Heidrich a. a. O., S. 77/78.



selbstherrlichen, kaiserlichen Religionspolitik rücksichtslos entgegenzutreten. Deren Vertreter saßen damals aber nicht in Rom, sondern in Trient. Die Kurie bekundete in der Entsendung Mignanellos, der als Nuntius zum König Ferdinand abgeordnet wurde und Anfang April in Worms eintraf, vielmehr durchaus Entgegenkommen gegen die kaiserliche Politik. Schon die Auswahl der Persönlichkeit dieses Nuntius spricht für weitgehende Verhandlungsbereitschaft der Kurie. Mignanello war ein Mann gütlicher Vermittlung; mit den deutschen Verhältnissen durch eine frühere Nuntiatur wohlvertraut, stand er dem deutschen Gedanken einer kirchlichen Reformation nahe. Zudem ist sein Wesen durch eine gewisse Weichheit gekennzeichnet: gewissenhaft, gewandt als Diplomat, von guter Beobachtungsgabe, mangelt es ihm doch einigermaßen an Verantwortungsfreudigkeit und Durchsetzigkeit [1]. Dieser Zug wurde wohl noch durch die Instruktion, die man ihm übersandt hatte, verstärkt. Man scheint ihm das äußerste Eingehen auf die kaiserlichen Pläne anbefohlen zu haben [2].

So war es eigentlich von vornherein klar, daß er nichts erreichen würde, was nicht auch in der Richtung der kaiserlichen Zwecke lag. Das verhältnismäßig weiteste Entgegenkommen des Kaiserhofes gegen die Kurie war ja schon vor seiner Ankunft geschehen: die Religionserörterung war von den Verhandlungen dieses Reichstages ausgeschieden worden, das einzige, wofür ihm die Kurie ganz bestimmten Auftrag gegeben hatte [3], also schon erreicht. Während seiner Anwesenheit und unter seiner kräftigen Mitbemühung wurde

1) Vgl. s. Brief an die Legaten vom April 13/14 (Epp., nr. 26), in dem er seinen wichtigen Vorschlag betr. die Konzileröffnung nicht unmittelbar der Kurie zu unterbreiten wagt, ferner seine Denkschrift über den Friedstand an König Ferdinand vom April 26 (N.-B. VIII, nr. 19), die in ihrer schwächlichen Schlußformulierung seine Abhängigkeit von der kaiserlichen Politik kennzeichnet. Heidrich a. a. O. II, S. 79 schreibt ihr wohl zuviel Einfluß auf Ferdinands Entschlüsse zu.

2) Mendoza an Granvella, April 2 (Villanueva II, S. 410, nr. III): soy avisado que la mesma señoria (Venedigs) tiene cartas de Roma, que el Miniatelo (so!) va con comision de hacer todolo que él qui siere.

3) Granvella an den Kaiser, Worms, April 7 (Archives du Royaume, liasse 19): Sa Saincteté a icy envoyé ung nonce nommé Fabio Mignanellos évesque, qu'est homme grant de corpulence ... et en somme, n'apporte aultre charge quelconque sinon pour tenir main et faire tout ce qu'il pourra pour empescher que l'on ne face ici riens en l'affaire de la religion.

weiterhin die Zusicherung des über die Konzilszeit währenden Friedstandes für die Protestanten vorläufig aufgeschoben. Aber im entscheidenden Punkte wurde nichts verändert. Die Drohung mit der Erörterung der religiösen Fragen auf einem uenen Reichstage blieb bestehen.

Doch begnügten sich die kaiserlichen Politiker nicht mit diesem Druck durch zukünftige Möglichkeiten. Granvella und der Römische König schritten vielmehr zur Aufstellung ganz bestimmter Forderungen an die Kurie. Granvella, in der Form viel rücksichtsloser als der König, drang im allgemeinen auf engsten Anschluß der Kurie an den Kaiser [1]. Ferdinand ging vielmehr ins einzelne. Er sprach es unzweideutig aus, daß es auf eine rasche Begehung des Konzils ankäme. Die ehrliche Durchführung der Reform als der Kernpunkt des ganzen Konzils wurde mehrfach von ihm betont. Dazu müsse der Papst, nachdem er alle seine Prälaten unter Androhung von Strafen in Trient zusammengebracht habe, selbst dorthin kommen [2]. Am peinlichsten aber war die häufig wiederkehrende Hervorhebung der völligen Handlungsfreiheit des kaiserlichen Bruders in Sachen des Konzils. Je nach den Zeitumständen [3] werde der Kaiser in der Religionsangelegenheit verfahren, betonte Ferdinand gleich in der ersten Audienz Mignanellos.

Die kaiserlichen Politiker hätten diese deutlichen Winke und schroffen Zumutungen dem Nuntius freilich nicht so unumwunden ausgesprochen und dieser sie nicht fast ohne jede Kritik nach Rom weitergegeben, wenn nicht die Stimmung in Deutschland damals derart gewesen wäre, daß sie dem Kaiser die schärfste Politik gegen die Kurie gestattete. Das fatale Breve vom vorigen Sommer begann jetzt erst eigentlich eine, wenn auch vorübergehende, politische Rolle zu spielen. Die Geister erregten sich daran gegen den Hl. Vater. Die Gegenschriften der Reformatoren taten gerade in diesen Wochen ihre Wirkung. Der Gedanke eines Reichskonzils, das bis nach Verona und Friaul hinunter gelten sollte, fand die Zustimmung

1) Mignanello an Farnese, April 22: bei Buschbell, Epp. 33 (N.-B. VIII, nr. 15, M. T. nr. 55) vgl. Granvellas fast drohende Äußerungen. Klagen Granvellas über frühere ungenügende Fühlungnahme der Kurie bei Mign., April 9, Epp. 21 B (N.-B. VIII, nr. 10, M. T. nr. 41).

2) Mign. an Farnese, April 18; N.-B. VIII, S. 698ff., nr. VI.

3) Ders. an dems., April 4; Epp. 15 (N.-B. VIII, nr. 8, M. T., nr. 30): „secundum qualitatem temporum" als mehrfacher Ausspruch Ferdinands zitiert.

auch weiter katholischer Kreise in Deutschland, für den Fall, daß die Kurie in Trient versage [1]. So wirkte vieles zusammen, daß der Nuntius nicht nur auf die Durchsetzung päpstlicher Wünsche verzichtete — dies befahl ihm ja seine Instruktion —, sondern auch darüber hinaus immer mehr zum Sprachrohr der Kaiserlichen gegenüber dem römischen Hofe und den Legaten von Trient wurde.

2. Während die kaiserliche Regierung am Reichstage somit nur Entgegenkommen und Dienstwilligkeit vom Vertreter der Kurie kennen lernte, bildete sich Trient zum Widerstandsmittelpunkt gegen die kaiserliche Religionspolitik aus. Seit dem 13. März waren zwei der Kardinäle, die von Paul III. als Legaten zum Konzil bestellt waren, am Konzilsort anwesend. Es waren Giovanni Maria del Monte und Marcello Cervino, während der dritte, der Engländer Reginald Pole, noch aus Sorge vor den Umtrieben eines in Heinrichs VIII. Solde stehenden Kondottieres, Lodovico della Arme, in Rom zurückgeblieben war.

Monte [2], der Kardinalbischof von Praeneste und Inhaber der Bistümer Siponto, Novara und Pavia war, entstammte einer vornehmen römischen Familie. Er verfügte über eine reiche humanistische Bildung und war zugleich ein scharfsinniger Jurist, als solcher seit langem in hohen Ämtern des Kirchenstaates tätig. Religiös war er nicht sonderlich interessiert, aber er hatte sich ein offenes Auge für die Schäden am Bau der Kirche und vor allem eine selbständige Kritik am Verhalten der Familie Farnese [3] bewahrt. Das hinderte ihn nicht, allenthalben mit seinem ganzen heißblütigen Temperament und in lebendiger Überzeugung für die Autorität des Hl. Stuhles einzutreten. Ihm als dem Rangältesten der Hierarchen sollte die Leitung des Konzils zufallen. Da die Präsidenten aber keinen entscheidenden Schritt ohne die Bestätigung aus Rom tun wollten und durften, fiel die Führung oft Cervino zu [4].

Cervino stand der päpstlichen Familie besonders nahe, und man sah ihn wohl allgemein als ihren Vertrauensmann am Konzil an. Marcello Cervino stammte aus einfacheren Verhältnissen als sein Mit-

---

1) Mign. an die Legaten, April 13/14; Epp. 26 A, M. T. 47.

2) Zur Charakteristik der Legaten vgl. L. Maynier, Etude historique sur le concile de Trente, Paris 1874, S. 180 ff.

3) Kritische Äußerungen Montes vgl. Merkle, Diar., S. 308 (Nov. 4).

4) Über den Anteil Cervinos an der Legatenkorrespondenz vgl. Exkurs III.

legat. Er machte sein Glück als Sekretär des jungen Alessandro Farnese, als dieser, noch in jugendlichem Alter stehend, von seinem päpstlichen Großvater als Legat an die Höfe von Frankreich und Flandern gesandt wurde. Bald darauf, schon 1539, wurde Cervino, 38 Jahre alt, zum Kardinalpresbyter von Santa Croce erhoben. Er blieb in persönlicher und dienstlicher Verbindung mit dem Papstenkel, der bei der Führung der politischen Geschäfte der Kurie als Kanzler sich Cervinos als vertrauten Mitarbeiters bediente. Er war der nüchternere, ruhigere von den beiden Präsidenten, an Scharfsinn del Monte nichts nachgebend, ihm überlegen an Glaubenseifer und Sittenstrenge. Bei all seiner Abhängigkeit vom Hause Farnese stand er doch nicht an, dem Nepoten, wenn es nötig wurde, unumwunden, freilich stets in höfischer Form, die Wahrheit zu sagen. Die Lösung der Glaubensfragen suchte er ebenso wie Monte im wesentlichen in kirchenpolitischen Maßnahmen, die selbstverständlich ganz im kurialen Sinne gedacht waren.

In jeder Weise die Würde des Hl. Vaters wahrzunehmen, war somit der oberste Grundsatz der Legaten für ihr Verhalten am Konzil. Diesen hatten sie während des ersten Jahres, da die Prälaten sich erst allmählich versammelten und noch keinerlei theologische Sitzungen abgehalten wurden, fast nur in rein politischen Auseinandersetzungen mit den Vertretern der weltlichen Mächte zu betätigen. Eine feste Instruktion für diese Kämpfe war den Legaten nicht erteilt worden [1], aber ein wichtiges Kampfmittel hatte ihnen die Kurie doch schon mitgegeben: die Ermächtigung nämlich, daß die drei Legaten, oder bei Verhinderung des einen zwei von ihnen, das Konzil nötigenfalls nach einem Ort, der geeigneter wäre als Trient, verlegen könnten. Das war eine scharfe Waffe gegen den Kaiser, der ja mit Rücksicht auf Deutschland immer auf Trient ganz besonderen Wert gelegt hatte. Aber sie war zweischneidig, so daß man sie zunächst behutsam in der Scheide ließ. Immerhin zeigt diese Maßnahme deutlich, daß man in Rom die Möglichkeit, das Konzil dem kaiserlichen Einfluß gänzlich zu entziehen, im Auge behielt.

Der kaiserlichen Regierung war es von vornherein klar gewesen, daß es in Trient zu heftigen Auseinandersetzungen kommen könnte.

1) Alessandro Farnese an die Legaten, März 24. Epp. 12 A, M. T. 22.



Daher hatte sie, wie wir oben sahen, einen ihrer besten Köpfe, Don Diego Hurtado de Mendoza, kaiserlichen Orator in Venedig, dorthin beordert.

Don Diego[1], ein Sprößling aus vornehmer spanischer Familie, im Dienste des Kaisers als Soldat und Staatsmann schon mehrfach erprobt, stand damals an der Schwelle der Vierziger. Er war ein hochgebildeter Mann, der schon seine frühe Jugend vornehmlich dem Studium gewidmet hatte und seitdem unaufhörlich an der Weiterbildung seines reichen Geistes arbeitete. Infolgedessen war er von erstaunlicher Vielseitigkeit, er beherrschte zahlreiche Sprachen, verfügte über gründliche juristische und theologische Kenntnisse und war in der Philosophie nicht weniger bewandert als in der Mathematik. Im Mittelpunkt seiner Studien standen die alten Griechen, deren Schriften er in Abschriften und Drucken überall für seine umfangreiche, berühmte Bibliothek sammeln ließ. Er war der bewunderte Freund und hochgeehrte Gönner vieler Gelehrter. Sein Palast in Venedig war der Schauplatz einer anmutigen, geistreichen Geselligkeit, deren Mittelpunkt er selbst in ungezwungener Liebenswürdigkeit und Herablassung bildete. Und nicht nur ein Mäcen, vielmehr selbst ein Schriftsteller, ja ein Dichter von Rang war dieser hervorragende Mann. Aber all seine künstlerische und wissenschaftliche Betätigung war doch nur ein Ergebnis seiner Mußestunden. Der junge Edelmann, der sich in den Schlachten seines Kaisers ausgezeichnet hatte, war von diesem alsbald in die Zahl seiner Räte aufgenommen und, als er eben die Dreißig erreicht hatte, auf den wichtigen diplomatischen Posten zu Venedig gestellt worden. Venedig war immer noch ein Mittelpunkt der europäischen Politik. Die kaiserlichen Belange waren da gegen französische und türkische, national-italienische und kurial-römische Machenschaften zu verteidigen. So erlangte Mendoza eine tiefe und vielseitige politische Erfahrung. Besonders die beiden Hauptgegner Karls V., Frankreich und die Kurie, lernte er gründlich kennen, und es ist

---

1) Über Mendoza vgl. Karl Stahr, Don Diego Hurtado de Mendoza. Abdruck ohne Ort und Jahr. J. Fesenmair, Don Diego Hurtado de Mendoza, Münchener Schulprogramm 1882; Charles Graux in „Essai sur les Origines du Fonds Grec de L'Escurial" (Paris 1880), S. 165ff.; Adolfo de Castro gibt in seinen Anmerkungen zu El Buscapié von Cervantes, [3]1850 Cadiz, einen kurzen Lebensabriß Mendozas (S. 50ff.).

lehrreich, zu beobachten, wie verschieden er sie bewertet. Für die Politik Franz I., so rücksichtslos und gewalttätig und verschlagen sie war, hat er Verständnis; denn er kann den Fürsten menschlich achten [1]. In den Handlungen der Kurie sieht er immer nur heimtückische Ränke und unedlen Schacher. Das kommt daher, daß der Farnese ihm persönlich widerwärtig ist. Paul Farnese kann nicht verleugnen, daß er nichtfürstlichen Blutes sich zu so hoher Stellung aufgeschwungen hat. Er entbehrt der ruhigen Würde, ja dem Kaiser gegenüber ist sein Verhalten — so scheint es Mendoza — geradezu ein Schwanken zwischen hündischer Furcht und schamloser Frechheit [2]. Es ist klar, daß Mendoza mit dieser namenlos harten Verurteilung Pauls III., die ja am Kaiserhofe allerdings überhaupt beliebt war, höchst ungerecht war, daß er ebensowenig die Zwangslage, in der sich der Papst als italienischer Kleinfürst doch eben oft genug befand, wie auch den großen Zug, dessen seine Politik durchaus nicht völlig entbehrte, nicht sah oder sehen wollte. Anderseits ist der Ekel des hochgesinnten Mannes von dem Machthunger des kleinen Hofes, der sich vornehmlich auf die List langröckiger Diplomaten stützte, von der Verquickung von Machtpolitik, Geschäftstüchtigkeit und geistlichem Wesen nur zu gut verständlich. So groß nun auch sein Widerwille gegen die Kurie war, Don Diego ließ sich dadurch doch nicht hinreißen, die Überlegenheit und Ruhe des Staatsmanns, die Gewandtheit des Diplomaten den kurialen Gegnern gegenüber auch nur einen Augenblick zu vergessen. Dahingegen gab er seinem Auftreten die Schärfe und die Wucht, mit der allein oft dem verschlagenen Partner beizukommen war.

Am 20. Februar wurde Mendozas Bestallung zum Trienter Konzil am Kaiserhofe ausgefertigt. Der Kaiser begleitete ihre Absendung durch ein Schreiben, in dem er den Gesandten anwies, sich an den Konzilsort zu begeben und für raschen Aufbruch der kaiserlichen Prälaten zu sorgen, und das wahrscheinlich auch eine zusammenfassende Instruktion über die Politik, die Karl am Konzil verfolgt

1) porque el reyes nacido príncipe y procederá como príncipe. Mendoza in der Denkschrift gegen den Verkauf Mailands an die Farnese. Vgl. El Buscapie, S. 51 (dort angeführt aus Sandoval, Historia de Carlos V, L XXV, § 30, den ich selbst nicht einsehen konnte).

2) Vgl. die Denkschrift a. a. O., S. 51, wo Mendoza mit rücksichtslosen Worten die Übergabe Mailands in die Hände Pauls III. widerrät.



zu wissen wünschte, enthielt [1]. Es lag in der Richtung der Konzilspolitik Karls V., daß die Kurie zunächst einmal auf die gegenwärtig in Trient sich bildende Kirchenversammlung festgelegt wurde. Anderseits durfte es noch zu keiner wirklichen Betätigung des Konzils kommen, damit der Kaiser nicht irgendwie den Protestanten gegenüber vorzeitig festgelegt wurde. Über die ausschlaggebende Bedeutung, die Karl der Reformation des geistlichen Lebens und der kirchlichen Sitte beilegte, war Mendoza zumindest schon seit den Konzilstagen von 1543 völlig im Bilde. Möglich ist es, daß das kaiserliche Schreiben diesen Gesichtspunkt noch einmal hervorhob. Vielleicht ist es auch schon auf die Art und Weise, wie der Kaiser sich die Beratungen der Konzilsväter denke, in dem Sinne eingegangen, daß man sich doch auf eine Heranziehung der Ketzer einrichten mußte. Kurz vor seiner Abreise zum Konzil äußerte sich Don Diego nämlich in auffallender Form zu dem venetianischen Nuntius della Casa, daß man am Konzil wenig durch theologische Dispute, viel aber durch Verhandlungen, die auf praktische Verständigung ge-

---

1) Die Absendung des Begleitschreibens durch Karl geht hervor aus Epp. 9, S. 12, Z. 27 f., wo auch der Aufbruchsbefehl an Mendoza erwähnt wird. Daß dieses Schreiben auch weitere Anweisungen enthielt, möchte man aus dem Verhalten Mendozas in Trient schließen, welches durchaus von großen einheitlichen Gesichtspunkten geleitet wird. Es genügt nicht, diese einfach aus Reminiszenzen an Mendozas ersten Trienter Aufenthalt, aus einem möglichen, aber doch auch nicht bestätigten Gedankenaustausch mit de Vega und ähnl. zu erklären. Daß die Überlieferung uns hinsichtlich der Instruktion für Mendoza ganz im Stich läßt, braucht bei der Spärlichkeit der kaiserlichen Quellen nicht wunderzunehmen. Eine nur scheinbar gegen die Wahrscheinlichkeit unserer Annahme sprechende Stelle ist jene im Brief Farneses vom 26. April (N.-B. VIII, 18, S. 127), in der er von dem sichtlichen Mangel an Instruktion bei Mendoza spricht. Hier handelt es sich um die Eventualitäten der Konzilseröffnung, auf die Mendoza freilich nicht vorbereitet sein mochte. Die kaiserl. Instruktion wird — wie meist die kaiserl. Anweisungen erteilt wurden — in lakonischer Kürze nur die nächstliegenden Gesichtspunkte enthalten haben: Festigung der Lage am Konzil, Einwirkung auf den Besuch des Konzils durch kaiserliche Prälaten (diesen Punkt erwähnt Epp. 9, S. 12, Z. 28: che [Don Diego] dérà tal calor alli prelati di suoi regni ... che presto si giungeranno), vielleicht auch einige besondere Winke über später wichtig werdende Fragen: Reform, Beratungsmodus, Behandlung der Abgewichenen von seiten des Konzils. Letzteres legt die sonderbare Äußerung des Orators an den Nuntius in Venedig nahe (s. o. im Text). Entwickelten sich dann neue Fragen, wie die der Eröffnung oder Verlegung, aus der Lage am Konzil, so blieb es der Geschicklichkeit des Orators überlassen, die richtige Lösung zu finden.

richtet wären, erreichen würde, ganz besonders wenn man gelehrte Führer der Neugläubigen heranzöge[1]. Der Gedanke erscheint zu bedeutsam, als daß der kaiserliche Orator ihn an so wichtiger Stelle hätte aussprechen dürfen, wenn es nur ein geistreicher Einfall von ihm gewesen wäre. Anderseits wird man ihn nicht in seiner praktischen Bedeutung zu hoch schätzen dürfen. Es war eine jener Aushilfen, an denen die kaiserliche Diplomatie so reich war, und durch die sie sich stets Seitenwege neben der großen Hauptlinie ihrer Politik offen hielt. Im Februar, als Granvella die Zurüstungen zum Konzil traf, mochte man immerhin noch den Plan, die Lutheraner zum Konzil heranzuziehen, erwägen. Jedenfalls konnte es nicht schaden, der Gegenseite den Ernst der Konzilsaufgabe durch einen gelegentlichen Hinweis auf eine solche Möglichkeit klarzumachen. Vornehmlich in diesem Sinne mochte dem kaiserlichen Gesandten die Behandlung jenes Gedankens anempfohlen worden sein.

Am 19. März brach Don Diego nach Trient auf. Dort wurde er von den Legaten würdig empfangen, besonders aber der Kardinal von Trient bezeigte dem kaiserlichen Orator seine Ehrerbietung, indem er ihn drei Meilen vor der Stadt feierlich einholte. Dieser Kardinal, Christoph Madruzzo, Fürst und Bischof von Trient, schob sich in gewisser Weise zwischen die beiden gegnerischen Parteien am Konzil. Nicht daß er irgendwie neutral nach beiden Seiten vermittelt hätte. Nein, der deutsche Reichsfürst war gut kaiserlich, und wenn sein hierarchischer Ehrgeiz ihn auch dann und wann kurialen Wünschen zugänglich machte, so hätte er darum doch nie ernstliche Belange seines kaiserlichen Herrn preisgegeben. Aber wenn Mendoza der herbe Spanier war, der letzten Endes den Gegner durch die Schärfe und Wucht seiner Gedanken und Worte niederzwang, so war Madruzzo der lebhafte Italiener, der mit beredter Zunge den Partner wenn nicht zu überzeugen, so doch zu überreden versuchte. Dabei war er aufbrausenden, freilich auch leicht zu besänftigenden Temperaments. Ein fürstlicher Stolz gab aber seinem erregbaren Gemüte den Halt und die Würde. Schon in jungen Jahren war er in den Besitz des Bistums von Trient gelangt, mit dem er bald das von Brixen vereinigte. Im Jahre 1544 war er dann zum Kardinalat erhoben worden und hatte sich erst

1) Vgl. Buschbell, Epp. nr. 11; Ioannes della Casa an die Legaten, 1545 März 23, Venedig.



kürzlich, wie wir oben sahen, das Barett in Rom geholt. Der Sekretär Cervinos, Antonio Massarelli, erzählt an mehreren Stellen seines Tagebuches von der Pracht seines Auftretens, dem Reichtum und dem Aufwand, in dem er als Fürst des Reiches lebte — nicht ohne Mißbilligung. Tatsächlich verknüpfte den Bischof als Italiener und als Glied des geistlichen Standes doch manch starkes Band in Wesensart und Geistesrichtung mit seinen römischen Gästen, und so war er, der deutsche Reichsfürst mit dem Temperament des Südländers, zur Ergänzung und Unterstützung Mendozas im ganzen recht geeignet.

Bald nachdem Don Diego in Trient eingetroffen war, am 26. März, wurde er von den Legaten zur feierlichen Verlesung seiner Proposition und Übergabe seines Mandates als kaiserlicher Orator am Konzil empfangen [1]. In der Proposition beschränkte er sich im wesentlichen auf einen knappen Überblick über die Vorgeschichte des Konzils, auf die Entschuldigung seines Herrn, der an persönlicher Teilnahme leider verhindert sei, auf die Entschuldigung weiterhin seiner — des Gesandten — und der kaiserlichen Prälaten verspäteten Ankunft und endlich auf die Erklärung, daß er nun hier an seines Kaisers Statt stehe, im Dienste des allgemeinen Wohles und der heiligen Religion, zur Förderung des allerheiligsten Konzils. Ein meisterhafter Zug dieser in ruhiger, sachlicher Sprache einherschreitenden Proposition war es, daß ihr Verfasser jede grundsätzliche Erörterung über Zweck und Ziel des Konzils vermied, aber klar genug die Stellungnahme seines kaiserlichen Herrn zu verstehen gab, indem er sich ausdrücklich auf alles, was im Jahre 1543 zu Trient von den kaiserlichen Vertretern gesprochen und gehandelt worden sei, bezog, „als wenn es jetzt gegenwärtig und wiederholt wäre“. Den Legaten freilich konnte diese Anknüpfung der kaiserlichen Seite an die frühere Versammlung nicht sehr willkommen sein, zumal in der von Don Diego beliebten Form, die alle Vorwürfe der Kurie, wie sie im „Tadelsbreve“ gerade gegen das damalige Vorgehen der Kaiserlichen erhoben wurde, einfach ignorierte. Dabei waren sie sich über die politische Spitze dieses Hinweises gar nicht recht klar; sie mußten sich vielmehr erst von Morone aus Bologna die Akten

1) Das Mandat für Mendoza, 1545 Februar 20, Brüssel; bei Ehses, Acta, nr. 287, S. 392. Ebenda, nr. 297, S. 299 ff. seine Proposition (in der Comparitio Dni de Mendocia, 26. März 1545).

von 1543 schicken lassen, um zu ersehen, mit welcher Schärfe die kaiserlichen Oratoren sich damals geäußert hatten [1].

Zum Schluß seiner Rede verlas Mendoza das kaiserliche Mandat, das sich in den rühmlichsten Ausdrücken für ihn bewegte und ihm unumschränkte Vollmacht für die Konzilsverhandlungen verlieh.

Ganz ohne Zwischenfall war dieser feierliche Akt nun freilich nicht vor sich gegangen. Der kaiserliche Gesandte, gewillt, keinerlei Verstoß gegen die Würde seines Herrn zu dulden und entschlossen, zugleich der noch ungesicherten und daher für päpstliche Eigenmächtigkeiten günstigen Lage in Trient eine gewisse Festigkeit im Sinne der kaiserlichen Politik zu geben, hatte nach einem ersten, privaten Besuch um einen öffentlichen Empfang ersucht, bei dem er Mandat und Proposition verlesen wollte. Monte und Cervino, von Rom aus über die endgültigen Absichten des Hl. Vaters noch im Unklaren gelassen, von Mignanello soweit unterrichtet, daß sie die Unsicherheit der Lage am Reichstag wohl kannten, konnten darauf als auf einen hochoffiziellen Auftritt nicht eingehen. Mendoza vermerkte die Ablehnung seines Wunsches sehr übel, gab aber schließlich nach, als die Legaten den vermittelnden Vorschlag machten, sie wollten ihn auf dem Vorsaal des Hauses des Kardinals Monte in Gegenwart von Prälaten und Edelleuten und bei weitgeöffneten Türen anhören. So geschah es denn am 26. März, übrigens in Abwesenheit von Madruzzo, der damit, wohl gewiß in Übereinstimmung mit Mendoza, nachdem es zum offiziellen Auftreten nicht gekommen war, die Vorläufigkeit dieser ersten halbamtlichen comparitio des Gesandten dartun wollte [2]. Die Übergabe der schriftlichen Antwort der Legaten, die sie auf seine Bitten schon am folgenden Tage

---

1) Acta, nr. 234, Comparitio oratorum Caroli V. Imperatoris ... 1543 Januar 9, Trient, S. 300 ff. und besonders Acta, nr 235, ... ragionamento Havuto de Monsgr. di Granvela col card Morono ... 1543 Januar 10, Trient, S. 304 f.

2) Vgl. zu dem Auftreten Mendozas am 26. und 27. März: Legaten an Farnese, März 26. 27. 30., Trient; bei Buschbell, Epp. 14 A B C, M. T., nr. 24. 26. 27. Comparitio Dni Didaci ... de Mendozia a. a. O. Massarellis Tagebuch zu März 25 ff., bei Merkle, Diar. I, S. 162 ff. Ich kann nicht finden, daß Massarelli hier als junger Neuling (vgl. Merkle, Diar. I, S. 163 [3]) berichtet. Vielmehr hat er den juristisch-politischen Hintergrund, auf dem sich der erste Formalienstreit zwischen Mendoza und den Legaten abgespielt hat, recht gut erkannt. Druffels Anmerkung M. T., S. 29 [1] bleibt m. E. völlig zu Recht bestehen.

vollzogen[1], wurde ebenso wie die Überreichung seines Mandats vom Tage vorher auf seinen Wunsch am 27. März notariell beglaubigt. Hierbei behielt er es sich noch einmal vor, zu gelegenerer Zeit und an gelegenerem Orte, etwa im Dom von Trient, in öffentlicher Feierlichkeit seinen Antritt beim Konzil vorzunehmen. Somit hatte er sich, soweit es ohne Überspannung des Bogens möglich war, in würdevoller Weise als Vertreter des unüberwindlichen Kaisers eingeführt.

Von einem flüchtigen Aufenthalte des Orators wie seinerzeit im Jahre 1543 war diesmal jedenfalls nicht die Rede. Und es war auch nicht so, daß Mendoza bloß am Orte blieb, um eben da zu sein. Die Legaten meinten zwar, die Anwesenheit des Orators habe lediglich den Zweck, den Kaiser vor einer Wiederholung der Vorwürfe des „Tadelsbreves“ zu schützen, an wirklicher Tätigkeit liege Karl und seinem Gesandten blutwenig[2]. Gewiß hatten sie mit ihrer Erwägung zu einem Teile und für den Augenblick recht. Aber war schon der erste Schritt Mendozas in Trient auf lange Sicht berechnet gewesen, so richtete er sich auch weiterhin auf eine regelrechte Begehung des Konzils ein. Als beim gemeinsamen, Kirchenbesuch in der Osterwoche die Legaten ihm den Sitzplatz, den er beanspruchte, nicht zugestehen wollten, nahm er die Sache im Hinblick auf die künftigen Konzilsverhandlungen sehr ernst. Hier nachgeben und die Anordnung der Legaten still hinnehmen, hieß für ihn, die Herrschaft der Kurie über das Konzil überhaupt besiegeln. Ebensowenig durfte er sich aber ganz aus den Sitzungen der Synode herausdrängen oder, wenn er erst seinen rechtmäßigen Platz behauptete, daraus einen ewigen Klage- und Streitpunkt entstehen lassen[3]. Deswegen drang er mehrfach auf endgültige Regelung dieser Rangfrage bei den Legaten, bis schließlich doch wichtigere Angelegenheiten seine Aufmerksamkeit erforderten. Jene Zeremonial-

1) Warum Mendoza die Antwort der Legaten, die erst für den 28. März vorgesehen war, sich plötzlich am 27. für den 27. ausbat, ist nicht zu ersehen. Rücksichtsvoll war es jedenfalls nicht. Am 28. März sandte er einen Bericht an den Kaiser, von dem wir ein Bruchstück veröffentlicht haben bei Villanueva, Vida literaria II, nr. 2. Es bringt nichts von den Vorgängen in Trient.

2) Legaten an Paul III. April 18, Trient. Epp. 29 B, M. T. 50.

3) Mendoza an Granvella, April 2, Trient. Villanueva a. a. O. II, nr. 3, S. 410.

frage blieb vorläufig unausgetragen und sollte auch später nicht zu Bedeutung gelangen [1].

Zu einer ernsthaften Machtprobe schien sich dagegen um dieselbe Zeit die Angelegenheit der Bischofsentsendungen herauszubilden. Da hatte die Kurie in der unbedingten Ablehnung der Massenprokuration einen entscheidenden Vorstoß gewagt, nicht ohne Erfolg. Denn die gesamte kaiserliche Diplomatie rückte jetzt von Toledo ab [2]. Doch war dies Zurückweichen der kaiserlichen Politik nur eine taktische Maßregel; eine Berechtigung des päpstlichen Verbots erkannte sie im Grunde nicht an. Aber es war die Frage, ob Karl V. zu Gegenmaßregeln schreiten würde. Mendoza [3] faßte solche ins Auge, als ihm zugetragen wurde, daß die Kurie die Stimmenmehrheit in den Debatten des Konzils entscheiden lassen wollte. Schon wurden auch Entsendungen italienischer Bischöfe zum Konzil in größerer Zahl gemeldet. Da schlug Mendoza seinem Herrn vor, die Bischöfe aus den kaiserlichen Landen in solcher Zahl zu verladen, daß man das Konzil damit vollstopfen könne. Auch andere Länder zog er dabei in Betracht, deren Prälaten ein Gegengewicht gegen die kuriale Partei bilden könnten [4], ohne daß er Namen genannt hätte. Ob er dabei vornehmlich auf Frankreich gerechnet hat, mit dem gemeinsame Konzilspolitik zu treiben, seit Crépy immer wieder das Bestreben der kaiserlichen Regierung war, oder ob er in Erwägung der Schwierigkeiten, die gerade auch eine mächtige französische Gruppe am Konzil der kaiserlichen Politik bereiten konnte, mehr an die Prälaten der kleinen katholischen Staaten Portugal und Polen gedacht hat — andere kamen ja kaum in Frage —, möchte ich unentschieden lassen.

Zur rechten Zeit ausgeführt hätte dieser Vorschlag des kaiserlichen Gesandten der Synode einen großartigen und ihrer Bedeutung für die kaiserliche Politik mehr entsprechenden Verlauf geben können, als sie später tatsächlich nahm. Für den Augenblick freilich wäre damit ein zu starker Akzent auf das Konzil gelegt worden.

1) Über die Einzelheiten dieses Streites vgl. Legaten an Farnese, April 10. Epp. 22. M. T. 42. Massarellis Tagebuch z. April 1. 4. 5. 6.; Merkle, Diar., S. 167 ff.; Pallavicini a. a. O. V, 8 am Ende (oberflächlich); Sarpi a. a. O. II, nr. 13, mit Verständnis für die tatsächliche Bedeutung der Angelegenheit.

2) Farnese an Santa Fiora, April 26, Trient. N.-B. VIII, nr. 17.

3) Mendoza an Karl V., April 14, Villanueva II, nr. IV, S. 410.

4) Mendoza an Karl V., April 16, ebenda.



Daß Karl V. aber auch später nicht auf diesen Vorschlag seines Orators eingegangen ist, ist ein Zeichen, daß er die kirchenpolitische Bedeutung des Konzils für die einzelnen Nationen und ihre Herrscher nie eigentlich recht bewertete, aber auch in der rein politischen Behandlung der Kirchenversammlung nicht genug Großzügigkeit besaß.

3. Eine wirkliche Tätigkeit des Konzils konnte zu diesem Zeitpunkte noch gar nicht im Sinne des Kaisers sein. Sein Interesse sammelte sich doch wohl schon damals auf die unmittelbare Vorbereitung des Protestantenkrieges. Für das Konzil liefen nur die nötigsten Maßnahmen, wie sie früher eingeleitet waren, weiter. Die ersten spanischen Prälaten machten sich auf den Weg [1]. In der neapolitischen Angelegenheit wurde dem kaiserlichen Entgegenkommen das Siegel aufgedrückt, indem die vier vom Vizekönig zu Prokuratoren bestimmten Bischöfe, in Begleitung des kaiserlichen Botschafters, de Vega, selbst, Mitte Mai vor Paul auftraten und erklärten, daß sie lediglich im eigenen Namen nach Trient gingen [2]. Auch der Römische König, der vor dem Nuntius in Worms von seinen Konzilswünschen so dringlich gesprochen hatte, tat in der Praxis nur den unumgänglich notwendigen Schritt: er bestellte sich in dem Stadthauptmann von Trient und dem Kanzler Madruzzos [3] eine vorläufige Vertretung am Konzil, — dürftig genug! Aber sein Hauptinteresse lag damals eben auch nicht am Konzil, sondern immer noch an der Erlangung einer Türkenzugshilfe durch die Kurie. Um eine solche zu erlangen, sandte er um diese Zeit noch einen besonderen Boten, seinen Sekretär Marsupino, nach Rom, der dort im Verein mit Juan de Vega die päpstliche Kammer bearbeiten sollte. Denn auch des Kaisers Hauptinteresse an der Kurie war ein finanzielles. Um das Konzil sorgten sich beide Fürsten zur Zeit nicht sehr. Gerüchte, wie sie umliefen, daß die Lutheraner für ihre Abordnungen zum Konzil schon Geld sammelten [4], ver-

---

1) Depesche Poggios, April 14, Valladolid. Epp., S. 87[8].

2) Santa Fiora an die Legaten, Mai 16, Rom, Epp. 60, MT. 100.

3) Die beiden Oratoren, Franz von Castelalto und Anton von Queta, stellten sich, um die Vorläufigkeit ihrer Mission recht zu betonen, am 8. April den Legaten in privatem Besuch vor. Geeignetere Persönlichkeiten mit einem formellen Mandat wolle der König senden, wenn das Konzil im Gange sei!

4) Legaten an Farnese, April 8. Epp. 20.

mochten sie sicher nur wenig zu bewegen. Von dieser Seite war am allerwenigsten eine vorzeitige Belebung des Konzils zu fürchten.

Vorübergehend aber schien von Frankreich ein solcher Versuch gemacht zu werden. Im Einvernehmen mit dem Papste versuchte Franz I., den Kaiser im Zusammenhang mit einer Mahnung zur Ausführung der kirchlichen Sentenz gegen den König von England dafür zu gewinnen, daß das Konzil zu einem förmlichen Urteil gegen Heinrich VIII. bevollmächtigt werden solle. Dem Kaiser sollte dadurch die Verpflichtung zur Vollstreckung dieses Spruches, die er schon vor Jahren übernommen hatte, erleichtert werden [1]. Wir wissen nichts Näheres über das Schicksal dieses Vorschlages, als daß Karl V. das Memoire, in dem ihm Gabriel Guzmann, der französische Unterhändler, den Plan unterbreitete, umgehend nach Worms zu Granvella sandte. Jedenfalls ist dieser Versuch, das Konzil in ganz bestimmter, dem Kaiser gefährlicher Richtung zur Tätigkeit zu bringen, wenn er überhaupt ernst gemeint war, von der kaiserlichen Politik ohne Schwierigkeiten unwirksam gemacht worden [2].

Aus dem Schoße des Konzils selbst aber trat jetzt ein lebhafter Drang zur Betätigung zutage. Er knüpfte sich an die Frage der Konzilseröffnung. Diese hatte die Kurie, nachdem der in der Indiktionsbulle festgesetzte Termin, der 15. März, sang- und klanglos vorbeigegangen war, alsbald von den Vorgängen auf dem Reichstag abhängig gemacht. Religionsverhandlungen in Worms sollten sofort die Eröffnung zur Folge haben. Nachdem diese Ge-

---

1) Memoire des Gabriel Guzman, von Karl Granvella übersandt am 1. April 1545. Hs. Abschr. von Prof. Brandi. Nachdem eine Reihe politischer und theologischer Gründe für Karls Vorgehen gegen Heinrich von England angeführt worden ist, heißt es dort: Et afin que . . . avec plus de coleur de justice sa Mté se déclaire sera donné ce moien: Que en ce concille, comme chose de plus grande important seront traictées les choses d'Angleterre juridiquement afin que en personne ou par procureurs souffisament instruictz il compare pour donner raison de son scisme et tirannies qu'il a faictes en l'église et contre les leaulx ministres d'icelle. Et comparant et non comparant est manifeste qu'il sera condamné. Et adonques ledit concille usera de son povoir en appellant le bras séculier et mandant a tous roys chréstiens qu'ilz mectent à exécution leur sentence . . .

2) Karl an de Vega, Mai 10. Sim. 872/137. Hs. Regest von Prof. Brandi. „Der Papst hat einen Mönch Gabriel Guzman zu ihm geschickt, ihn zur Ausführung der Sentenz gegen England anzugehen; derselbe wurde dahin beschieden, vor allem sei das Konzil zu betreiben, das dulde keinen Aufschub.“

fahr beseitigt war, konnte man nun doch keineswegs sofort an Eröffnung denken. Abgesehen von der geringen Zahl der anwesenden Prälaten, die den Legaten zunächst ein ernstliches Hindernis des Konzilsbeginns zu sein schien, galt es, noch genauer die kaiserlichen Absichten zu erkunden. Darum hatten sich die Legaten schon Ende März [1] an Mignanello gewandt, und dieser hatte sofort geantwortet, daß er den Aufschub der Eröffnung bis zur Ankunft des Kaisers in Worms, ja vielleicht bis zum Abschied dieses Reichstags für geboten halte. Ihm kam damals alles darauf an, daß das Vertrauensverhältnis zwischen Kaiser und Papst in vollem Umfang hergestellt werde. Da durfte kein voreiliger Schritt der Kurie störend dazwischenfahren [2].

Ehe diese wohlbedachte Erörterung Mignanellos eintraf, hatten aber die Legaten schon ihren Entschluß gefaßt. Die Beobachtungen, die sie im Verkehr mit den Kaiserlichen in Trient gemacht hatten, die Mitteilungen, die sie über die Proposition, über Ferdinands und Granvellas Auftreten erhielten, hatten sie in ihrer alten Auffassung von der kaiserlichen Politik bestärkt, so daß sie in ihr nur mehr das Streben sahen, den Hl. Vater zu allem Möglichen zu verpflichten, ohne sich selbst die Hände zu binden, ja obendrein noch als der tätige Eiferer, der eigentlich treibende Geist am Konzil zu erscheinen, während er im Grunde gar kein Interesse daran habe. Gegen eine solche, für den Papst äußerst gefährliche Politik, gab es nur ein wirksames Mittel: sofortige Konzilseröffnung [3]. Die von kaiserlicher Seite so beliebten Vorwürfe gegen die Saumseligkeit der Kurie waren dann nicht mehr zu begründen; gegen unliebsame Überraschungen, die der neue Reichsabschied wieder bringen konnte, war man gedeckt; vor allem nahm mit der Konzilseröffnung im gegenwärtigen Augenblick die Kurie endlich tatsächlich die Zügel in der religiösen Frage in die Hand. Freilich blieb die große Gefahr, die ein Universalkonzil durch die Vereinigung von Prälaten, Doktoren und Gesandten für den Hl. Stuhl stets bilden mußte, bestehen; aber auch gerade diese im Wesen des allgemeinen Konzils selbst schlummernden Schwierigkeiten schienen am

1) Legaten an Farnese, März 30. Epp. 21 A.

2) Mignanello an die Legaten, April 9 und 13/14. Epp. 21 A, 26 A B. M. T. 41. 47. 48. N.-B. VIII, nr. 11.

3) Legaten an Paul III., April 18, Trient. Epp. 29 A u. B. M. T. 50.

leichtesten überwunden zu werden, wenn man rasche Arbeit machte. Es war klare, entschieden kuriale Politik, die die Legaten mit ihrem Drängen auf Eröffnung trieben. Und auch Mignanellos Einwendungen konnten sie daran nicht irre machen.

Am Kaiserhofe scheint man diesem tatkräftigen Streben der Legaten nicht die genügende Beachtung geschenkt zu haben. In der Forderung des engen Einvernehmens, der „confidenzia“ zwischen den beiden Häuptern der Christenheit erschöpften sich nach wie vor die kaiserlichen Wünsche. Auch Mendoza hatte entschieden keine Anweisung für spontane Eröffnungsversuche am Konzil selbst[1] erfaßte freilich auch selbst nicht den Umschwung, der sich bei den Legaten hinsichtlich der Eröffnungsfrage vollzog. Die Kaiserlichen mochten der Unterwürfigkeit der Kurie schon zu sicher sein, als daß sie mit selbständigen Schritten am Konzil von dieser Seite rechneten[2]; anderseits müssen die Legaten ihre Pläne ausgezeichnet geheim gehalten haben.

Ihre entschiedene Sprache verfehlte in Rom ihres Eindruckes nicht. Sofort in der Erwiderung auf ihre Ausführungen vom 18. April teilte ihnen der Kardinalkämmerer von Santa Fiora den Entschluß des Papstes mit, daß das Konzil im Einklang mit ihren Wünschen ohne Aufschub und zwar am Kreuzesfeste, dem 3. Mai, eröffnet werden solle[3]. Durch das Konsistorium vom 27. April wurde dieser Tag bestätigt, allerdings immer noch vorbehaltlich der Verschiebung des Datums durch die Legaten. Und als am gleichen 27. April jene dringend zum Aufschub mahnende Depesche Mignanellos, von den Legaten ohne Stellungnahme nach Rom weitergesandt, bei Paul III. eintraf, beließ er es doch bei dem Konsistoriumsbeschluß[4]. Man fühlt aus Santa Fioras Schreiben die ernsten Bedenken der Kurie heraus, aber die Kühnheit der Legaten riß sie fort. Der Sieg einer selbständigen, römischen Konzilspolitik schien erfochten.

Da trat im letzten Augenblick der entscheidende Umschwung ein, und zwar durch das Eingreifen Alessandro Farneses.

---

1) Farnese an Santa Fiora, April 26, Trient. N.-B. VIII, 18, S. 127. Der Kardinalkanzler hat hier gewiß richtig gesehen.

2) Vgl. noch Druffel II, S. 12 unten: (Karl) durfte als gewiß annehmen, daß der Papst vor der persönlichen Begegnung des Nepoten mit ihm nicht versuchen werde . . . mit dem Konzil fortzufahren.

3) Santa Fiora an die Legaten, April 23. Epp. 35. M. T. 59.

4) Santa Fiora an die Legaten, April 27/28. Epp. 29 A B. M. T. 63/64.

Der alte Papst hatte sich endlich entschlossen, des Kaisers dringenden Wunsch zu erfüllen und seinen Enkel als Legaten an den Reichstag zu schicken. Am 17. April war Alessandro von Rom aufgebrochen, am 25. kam er in Trient an. Dort hielt er sich auf Wunsch der kaiserlichen Reichstagskommissare einige Tage auf, amtlich hieß es, um das Ansehen des Konzils zu stärken, tatsächlich wollte man ihn nicht vor Karl V. selbst in den Mauern von Worms haben. Dieser Aufenthalt des Kardinals wurde nun von Wichtigkeit für den Konzilsverlauf.

Farnese war durchaus nicht einverstanden mit der Wendung, die die Konzilsangelegenheit während seiner Abwesenheit von Rom genommen hatte. Er besprach sich zunächst mit seinem Vertrauten Cervino, und in dieser Unterredung vom 26. April früh wurde schon die neue Lösung der Eröffnungsfrage gefunden. Sie wurden einig, daß der Kardinal den Eröffnungsbeschluß dem Kaiser als feststehende Tatsache mitteilen sollte, jedoch indem er zugleich ausspräche, daß man zu seiner Verwirklichung nicht schreiten wolle, ohne dem Kaiser davon Kunde gegeben zu haben. So würde dieser, meinten sie, keinen Anlaß haben, sich übergangen zu fühlen, ohne daß man doch den Schritt von seinem Gutfinden abhängig gemacht hätte. Es war klar, daß das Reden von dem feststehenden Eröffnungsbeschluß nur mehr diplomatische Phrase war. Der Nepot hatte den alten Gegner der kaiserlichen Politik davon überzeugt, daß vielleicht bedeutsame Entwicklungen in Worms zu erwarten seien, denen man nicht vorgreifen dürfe.

Am selben Tage noch verhandelte Alessandro mit Mendoza, wobei er ihm hinsichtlich der Konzilseröffnung mit unmittelbaren Fragen auf den Leib rückte. Doch Mendoza, der dafür keine Sonderanweisungen haben mochte, wich geschickt aus. Am folgenden Tage wurde gelegentlich einer Zusammenkunft Farneses, der Legaten, Mendozas und Madruzzos gewiß wieder die wichtige Angelegenheit des Tages berührt und dabei Don Diego und der Fürstbischof von der Regelung der Eröffnungsfrage im Sinne Farneses unterrichtet, nicht ohne daß man ihre Meinungsäußerung erbat. Die beiden Männer zögerten natürlich keinen Augenblick, den Plan Farneses zu unterstützen. Die Mitteilung der Eröffnungsabsicht an den Kaiser, erklärte Mendoza, sei ein äußerst dankenswertes Beginnen, man solle ja nicht anders vorgehen. So war der für das Einver-

nehmen zwischen Papst und Kaiser am Konzil einzig mögliche Weg beschritten, freilich damit auch ein wesentlicher Erfolg der kaiserlichen Partei errungen, und dies nicht durch die kaiserlichen Vertreter am Konzil, sondern durch den päpstlichen Nepoten. So wies das eigene Interesse die Kurie, das Haus Farnese auf das Wohlwollen des Kaisers an.

Der päpstliche Eröffnungsbefehl vom 23., der am 28. April morgens, als Alessandro Farnese schon völlig reisefertig war, eintraf, war dadurch überholt. Die Legaten machten von der Vollmacht, unter Umständen anderen Entscheid zu treffen, Gebrauch; sie gaben zunächst nur dem kaiserlichen Gesandten in Gegenwart Farneses und Madruzzos Kenntnis von einem ganz allgemein gehaltenen Befehl des Papstes zur Eröffnung, der Tag und Stunde völlig ins Belieben der Präsidenten stellte [1].

Mendoza war jetzt auf die Gefahr, die in der Eröffnungsfrage von seiten der Kurie drohte, aufmerksam geworden. Für den Augenblick war sie ja beseitigt, aber sie konnte wieder auftauchen. Daher äußerte er noch am 28. April zu den Legaten: man solle warten,

1) Quellen für die Begebenheiten in Trient vom 26. bis 28. 4. sind: Zwei Briefe Farneses an Santa Fiora, April 26. N.-B. VIII, nr. 17 und 18; nr. 17 laut Rückenvermerk am 27. abgesandt, wahrscheinlich dann nr. 18 desgl. Ein Brief der Legaten an Santa Fiora, April 28; Epp. 42. M. T. 67 und die Tagebuchaufzeichnungen Massarellis, Merkle, Diar., S. 179ff. Massarellis Darstellung ist aus den Briefen wesentlich zu berichtigen, dient aber anderseits zur Klärung des dort Berichteten. Dann ergibt sich folgendes Bild: 1. Am 26. früh Unterredung zwischen Farnese und Cervino, Brief Farneses, nr. 17, Massarellis Aufzeichnung (summo mane); — 2. Aufsetzen des Briefs, N.-B. nr. 17. Er gründet seine Ausführungen über die Eröffnung besonders auf den Rat Cervinos. Von einer Unterredung mit Mendoza weiß er noch nichts; das N.-B. 17, S. 123 o. erwähnte kurze Gespräch über die Prokuratorenfrage wird bei der Einholung des Nepoten stattgefunden haben. Um so wichtiger, als der Brief nr. 17 schon die Regelung der Eröffnungsfrage, wie sie später durchgeführt wurde, völlig enthält; — 3. Unterredung mit Mendoza, mit andeutenden Fragen des Nepoten über die Eröffnung nur in N.-B., nr. 18. Diese Verhandlung muß nach der Anfertigung des Briefes nr. 17 stattgefunden haben, da ihr ein besonderer, kurzer Brief gewidmet wird; — 4. Am 27. April die Unterredung der drei Kurialen mit den zwei Kaiserlichen: nur in Massarellis Aufzeichnung. Die von ihm im unbestimmten Imperfektum aufgeführte Meinungsäußerung Mendozas dürfte am besten hierhin passen, zumal die Legaten selbst schreiben, daß Mendozas und Madruzzos Zustimmung ihren Entschluß sehr gefestigt habe (Epp., S. 60, Z. 29ff.); — 5. Am 28. April früh die wohlabgezirkelte Mitteilung des „Eröffnungsbefehls“ an Mendoza, Epp., S. 61, Z. 31.



bis die Prälaten aus Spanien, Frankreich und den anderen Reichen da seien. Der Versuch, den Zeitpunkt der Eröffnung damit ganz dem Kaiser in die Hand zu spielen, war sehr durchsichtig. Die Legaten schrieben sogleich an Farnese, daß er ja nicht auf ähnliche Winke am Kaiserhofe eingehen möge [1]. Gleichzeitig berichtete Don Diego an seinen Herrn [2]. Daß er in dieser Depesche eine zutreffende Darstellung der Absichten und Ziele Farneses gab, bestätigt uns des Kaisers Brief an ihn von Ende Mai, der dieses hervorhebt [3]. Einen interessanten Meinungsaustausch zwischen Mendoza und Cervini aus diesen Tagen überliefert uns ein Schreiben des Legaten an den Kardinalkämmerer von Santa Fiora [4]. Danach hat Mendoza durch den Bischof von La Cava, der ihm damals nahe gestanden haben muß [5], unter liebenswürdigen Erklärungen nochmals die Bedeutung des gegenwärtigen Augenblickes für die päpstliche Politik dargelegt. Jetzt endlich müsse der Papst vollen Anschluß an den Kaiser finden. Dabei verschmähte er es nicht, den bedeutenden Gegner ein wenig zu umwerben, damit er die Sache kaiserlicher Majestät von jetzt ab ernstlich unterstütze. Cervino antwortete ihm durch den gleichen Mittelsmann schneidig, in vollem, kurialem Selbstbewußtsein, indem er alle Verantwortung für die Schwierigkeiten der letzten Jahre von seinem Herrn auf Karl V. abwälzte und jetzt die aufrichtige Teilnahme des Kaisers am freien Konzil forderte. Aber auch er ließ es an persönlicher Liebenswürdigkeit nicht fehlen.

Die Lage war für einige Zeit entspannt. Am 7. Mai ging Mendoza nach Venedig, wie er sagte, zur Ordnung häuslicher Angelegenheiten, und um die Signoria über die kaiserlichen Unterhandlungen mit den Türken zu beruhigen [6]. Erst am 28. Mai kehrte er nach Trient zurück.

(Fortsetzung folgt.)

1) Epp. 41. M. T. 66.

2) Massarelli, Diar. I, z. 29. April: per cursorem expeditum a. D. Didaco senden die Legaten Briefe zu Verallo. Bei Merkle, Diar., S. 181.

3) Maurenbrecher a. a. O., S. 23*, Karl V. an Mendoza, Mai (30). Bei Maur. mit falschem Datum, da nach Farneses Abreise von Worms.

4) Cervini an Santa Fiora, Mai 4. Epp. 50. MT. 82.

5) Vgl. Epp., S. 71⁴ und Epp. 51 A. Über den Charakter der Cervinoschen Äußerungen vgl. am Schluß den Exkurs III.

6) Legaten an Santa Fiora, Mai 4/5. Epp. 51 A B. M. T. 81. 84.

Ungedrucktes von Bugenhagen, Melanchthon, Cruciger

Von Lic. Dr. Hans Becker, Berlin-Friedenau

Unter den Büchern der Kirchenbibliothek von St. Nicolai in Berlin finden sich zwei Bände mit handschriftlichen Eintragungen aus der Reformationszeit. Da diese, so weit ich sehen kann, noch nicht bekannt sind, werden sie hiermit veröffentlicht.

1.

Die ersten und zwar umfänglichsten Eintragungen stehen in einer Lutherbibel in Folio von 1545 von Hans Lufft (Signatur der Bibliothek A. I. 20). Die Ausgabe ist beschrieben in der W. A.: Die deutsche Bibel, Bd. II, S. 675. *79, Nr. 1 (vgl. die Beschreibung des Titelblattes, ebenda S. 637 bei der Bibel von 1541). In dem Verzeichnis der Fundorte unserer Ausgabe ist die obengenannte Bibliothek aber nicht angegeben, unser Exemplar also bisher unbekannt.

Die erste dieser Eintragungen ist von Bugenhagen, sie steht auf der Innenseite des vorderen Buchdeckels. Ihr Wortlaut ist folgender:

Christus Jo. X [1].

Meine Schaffe hören meine Stimme, vnd Ich kenne sie, vnd sie folgen mir, vnd Ich gebe Inen das ewige leben. vnd sie werden nimer mehr vmbkōmen, vnd niemand wird sie mir aus meiner hand reissen. der vater der sie mir gegeben hat, ist grösser den alles. Vnd niemand kan sie aus meines vaters hand reissen. Ich vnd der Vater sind eines.

Hie hörestu, wo die Schaffe christi sind, das ist, die heilige christliche kirche oder Christenheit, nemlich, da man höret die Stimme christi, das ist, da das liebe Euangelion von christo gepredigt wird, das christus alleine ist vnser kerechtigkeit vnd ewiges leben, da ist gewisse die heilige vnd ewigselige christliche kirche vnd anders nirgend, Besondern kan sie da nicht sein bei denen, so das Euangelion christi verdammen vnd verfolgen. In solcher kirchen oder christlichem Schaffstalle, kennet der gute hirte christus (der sein leben fur vns gelassen hat) seine Schaffe, vnd erhöret sie, wen sie schreien und blerren in Iren nöten, das ist, wen sie den Vater bitten vnd anruffen, on vnterlas, In Christus namen, Den In der christenheit, da das Euangelion geprediget vnd annamen wird, sind auch viel stinckent Böcke, das ist, heüchlere, welche vns vnbekant sind, weil sie mit vns das Euangelion bekeñen, vnd geniessen des Sacramēts Christi mit vns. Aber Christus erkeñet sie nicht fur seine Schaffe. Da

1) Ev. Joh. 10, 27.

lernen wir deñe In Christo, das wir arme verdampte süedere verordnet sind zum ewigen leben, wie folget, Ich gebe Inen das etc.

Das folgende ist quer am äußeren langen Rande des Buchdeckels geschrieben:

Johannes Bugenhagen Pomer D. anno Christi md. xlvj vj Junij, quando Doctor Caspar Creutzinger desponsabat publice coram nobis suam filiam Elizabeth magistro Andrez Kegel [1]: Scripsi autem haec anno etatis meae sexagesimo primo.

Auf der ersten Seite des Vorsatzblattes steht dann die nachfolgende Eintragung Melanchthons:

Johannis 14 [2].

Wer mich liebet, der wirt meine rede bewaren, vnd mein vater wirt yhn lieben, vnd wir werden zu yhm khomen, vnd wonung bey yhm machen, Disen gnedigen reichen trost sollen alle menschen in yhr hertz schreyben vnd offt betrachten, sich damit trosten, das sie gewissz seyen, das Gott bey yhnen wohnen, sie erhoren vnd yhnen helfen wolle, vnd das sie gewislich, glidmasz der rechten Kirchen sind, Denn hie spricht der son gottes vnser heiland, das gewislich dise gottes wohnung vnd tempel sind die das heilig Euangelium horen, lernen, vnd mit rechtem glawben annemen, Darumb soll aller menschen furnemiste sorg sein, dise lahr von gott gegeben, durch die propheten, christum, vnd durch die Apostel vleissig vnd recht zu lernen, vnd seine anruffung zu gott, darnach richten, Dise menschen sind gewislich gottes wohnung vnd werden erhort,

Philippus Melanthon
1546.

Auf ein am Schlusse des Bandes eingeklebtes Folioblatt hat dann Cruciger die nachstehende Eintragung gemacht:

Christus Johan. XV [3].

So ir in Mir bleibet, vnd Meine wort in Euch bleiben, werdet ir bitten, was ir wollet.

Dieses ist ein gross herrlichkeit, vnd ein trefflicher hoher Trost der Christen, das sie des mogen sicher sein, das sie bey gott so angeneme vnd wol erhört sollen sein, das sie gewislich alles was sie bitten wollen, das inen nutz vnd not ist, von im haben vnd gewehrt sind. Solches (spricht Christus) sol jnen gewis sein, vnd nicht feilen, so sie in Im, vnd Seine wort in inen bleiben. Das ist, so sie in rechtem Glauben,

1) Diese Bemerkung gibt die nötige Erklärung für den Anlaß der Eintragungen der Wittenberger Reformatoren. Danach sind Bugenhagen und Melanchthon Trauzeugen bei der Hochzeit der Tochter Crucigers mit Magister Kegel gewesen.

2) Ev. Joh. 14, 23. Es ist auffällig, daß, während Bugenhagen wörtlich nach Luthers Übersetzung, wie sie nach unserer Ausgabe vorliegt, zitiert, Melanchthon sich eine Änderung gestattet, indem er schreibt: „der wird meine Rede bewahren“, während bei Luther steht: „der wird mein wort halten“.

3) Joh. 15, 7. Auch Cruciger zitiert wörtlich nach Luther. Daß alle drei Zitate dem Joh.-Ev. entnommen sind, mochte wohl auf Verabredung beruhen.

vnd bestendiger Bekentnis des Euangelij bleiben, vnd also in iren nöten den ewigen vater des herrn Jesu Christi anruffen, Das sol vnser hoheste vnd fürnemeste sorg sein, das wir in solchem Glauben vnd anruffen beharren. So wil er dafur sorgen, wie vns widerfahre vnd gegeben werde, was wir bedurffen, auff das er warhafftig erfunden, vnd nicht an uns zum Lugner werde. Wer das weiss vnd glaubt, der hat trost vnd stercke, schutz vnd wehre an noth vnd sieg wider der Sund, des Tods, teufels vnd der hellen schrecken.

Caspar Crutziger.
1546.

Auf der Innenseite des hinteren Buchdeckels findet sich noch folgende Eintragung [1]:

Jesus Christus.

Anno 1535 den 13 tagk des Monats Juny daß ist Sonnabendt [2] für Sanct Veyt, zwischen vier vnd fünff Vhr kegen abendt. Ist mein lieber vater Hanß Bock, In der Sorwitz, bei schwarzburgk gelegen, in got verschieden, dem got gnedig vnnd Barmhertzigk sei. Amen. c.

Anno 1536 In dem Leipziger Neuen Jharßmarckte, Bin ich gegen Madeburck zu Valentin Denhartten vorschrieben worden.

Anno 1537 Am tage Simonis et Judae Bin ich durch martin Arndten gegen Eysleben abegefordert worden, vnd zu meinem g. Hn. Grafen Albrechten zu mansfeldt gefurdert worden.

Anno 1539 hat es zu Eysleben sehr gestorben [3].

Anno 1547 den ... Ist der durchleuchtigst vnd hochgeborner fürst herczog Johan Friderich von Sachsen Churfürst ec. durch Keyser Karolum den 5. fur mulbercke erlegt vnd gefangen worden.

Anno 1547. Den montag fur pfingsten ist die schlacht fur Brehmen durch graf albrechten von mansfeldt geschehen [4].

Anno 1548. Den 2. aprilis habe ich mit meiner Hertzlieben Hausfrawen. annan Kegels zu mansfeldt vorlobung vnnd hernachen den 22. Julij alß am tage maria magdalena zu Eysleben wirtschafft nach Christlichem hergebrachtem Brauch gehalten. Der ewige got vnd sein lieber sohn Jhesus Christus sampt dem heiligen geiste wolle seinen segen darzu geben. Amen.

Die Eintragungen der drei Reformatoren haben nach der Angabe Bugenhagens (s. oben S. 277 Anm. 1) anläßlich der Hochzeit des Magisters

1) Die kurzen chronikartigen Eintragungen am Schlusse geben uns einigen Aufschluß über die weitere Geschichte unseres Buches. Darüber wird weiter unten zu handeln sein. Hier zunächst nur ein paar Einzelheiten.

2) Der 13. Juni war Sonntag; also muß der 12. Juni gemeint sein.

3) Die Pest herrschte 1539 in Eisleben: „Folgende jar ist durch die pestilentz eyn groß sterben worden". Chronikon Islebiense, ed. Grössler & Sommer. Eisleben 1882, S. 16.

4) Albrecht v. Mansfeld, geb. 1480, gest. 1560, besiegte im Schmalkaldischen Kriege vor Bremen das kaiserliche Heer unter Erich von Braunschweig am Dienstag, den 24. Mai 1547. Die Angabe im Text, daß Montag der Schlachttag gewesen sei, ist also ein Irrtum.

Andreas Kegel und der Tochter Crucigers Elisabet am 6. Juni 1546 stattgefunden. Die Bibel dürfte also wohl das Hochzeitsgeschenk der beiden Trauzeugen, Bugenhagen und Melanchthon, gewesen sein, was auch daraus zu schließen ist, daß die Eintragung des Brautvaters Cruciger auf ein nachträglich eingeklebtes Blatt am Ende des Buches gemacht worden ist.

Wer ist nun dieser Magister Kegel? Burckhardt (Briefwechsel, S. 244) hat angenommen, es sei Mattheus Kegel, der wohl gemeint ist, wenn Luther am 19. Januar 1536 an den Kanzler Caspar Müller schreibt (Erl. Ausg. 55, S. 119): „Den Kegel hätt ich wohl gern mügen haben aus allerlei Ursachen zum Kostgänger, aber weil die Porse wieder kompt von Jena, so ist der Tisch voll, und kann die alten Kumpan nicht also verstoßen; wo aber eine Stätte los wurde, als nach Ostern geschehen mag, will ich meinen willen auch gern darthun, wo anders Herr Käthe als dann mir gnädig sein wird.“ Dieser Mattheus Kegel wurde 1536 immatrikuliert (Album academiae Vitebergensis, ed. Förstemann, 1841, Bd. I: sub III rectoratu D. Justi Jonae 1536: S. 165. Mattheus Kegel Eislebiensis). Das ist, wie schon Enders (Luthers Briefwechsel X, S. 290f.) festgestellt hat, eine falsche Annahme. Es handelt sich um einen Andreas Kegel. Nun findet sich ein Andreas Kegel im Album acad. Viteb. zweimal eingetragen, S. 98: sub rectoratu Petri de Borchardis SS. 1520: Andreas Gegel de mansfelt Halberstaden. 15. Okt., und S. 140: rectore M. Johanne Bernhardo Velcurione de Veltkirchen. S. S. 1530. Andreas Kriegel Hetstadien. (Hierfür wird Kegel zu lesen sein.) Nach Schöttgen und Kreysig, Diplomatische und curieuse Nachlese, war Andreas Kegel aus Hetstädt gebürtig. Es wäre ja möglich, daß derselbe A. Kegel nach einem Zeitraum von zehn Jahren noch einmal in Wittenberg immatrikuliert worden wäre. Es war ja damals nichts Ungewöhnliches, daß Akademiker, auch wenn sie schon längere Zeit beruflich tätig gewesen waren, noch einmal auf die Universität gingen. Dem steht aber entgegen, daß der Kegel von 1520 als de Mansfelt und der von 1530 als Hetstadiensis bezeichnet wird. Es kann sich eben nur um diesen handeln, von dem Andreas Hoppenword in seinem Werk: Kurtzer und einfältiger Bericht von der Stadt Hetstädt, in 18 Kapitel verfasset und anno 1564 zusammengetragen (Bei Schöttgen und Kreysig: Diplomatische und curieuse Nachlese, V. Teil, S. 160) Folgendes bemerkt: M. Andreas Kegel, erster Rektor zu Eißleben starb a. 1554. Cruciger hatte schon, spätestens Mitte 1524, Elisabeth[1] von Meseritz geheiratet. (Pressel, Caspar Cruciger, S. 76), die ihm einen Sohn und eine Tochter, eben die spätre Gattin Kegels schenkte und schon im Mai 1535 starb (Melanchthon an Camerarius 23. Mai 1535: exempla litterarum afferent Sebaldus et

1) Ist diese Elisabeth Crutziger die Dichterin des Liedes: Herr Christ, der einig Gotts Sohn, in den beiden Ausgaben des Erfurter Enchiridions und des Wittenberger Chorgesangbuchs von 1524? (Vgl. Sommer, Das evangelische Lied von 1524, 1924, S. 23 und 25).

Cruciger, hic enim addet se comitem Sebaldo, ut mitum levet, amisit enim Cruciger uxorem (C. R. II, Sp. 877). Kegel war am 25. April 1534 Baccalaureus und im Januar 1537 Magister geworden (Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberger philosophischen Fakultät 1518 bis 1537. Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg, Halle 1880, S. 15: sub eodem decano (wie Magister Guilelmus Ryvenus Traicetanus) altera promotione in artium Baccalaureos promoti sunt septimo calendas Maii Anno Domini 1534: Andreas Kegel de Hetstede. — S. 23: Decano Philippo Melanchthone promoti sunt magistri liberalium artium hi quorum subscripta sunt nomina anno 1537. mense Januario: Andreas Kegel Mansfeldensis. Wir besitzen zwei Schreiben an Kegel, das eine von seinem Schwiegervater Cruciger, vom 19. Januar 1548 (C. R. VII, Sp. 944), das von dem Augsburger Interim handelt, und das andere von Rektor, Magistern und Doktoren der Universität Wittenberg, das ihm deren Beileid anläßlich des Todes seines Schwiegervaters Cruciger ausspricht, vom 25. Januar 1549 (C. R. VII, Sp. 318. Cruciger starb am 16. Nov. 1548). In Zedlers Universallexikon, Bd. XV, Sp. 383, findet sich die Angabe: Kegel: (Andreas) gab im 16. Jahrhundert ein Buch De corruptis Libri Augustani unter Philippi Melanchthonis Namen zu Magdeburg heraus. Vgl. Leutinger, De Marchia Brandenburgensi VI, S. 223. Weiteres als das hier Angegebene konnte ich bis jetzt über Andreas Kegel nicht ermitteln.

Einige Schlüsse über Kegel gestatten die Eintragungen auf der letzten Seite. Danach hat sich der Schreiber Bock am 2. April 1548 in Mansfeld mit Anna Kegel verlobt und am 22. Juli (Sonntag, 9. post Pent.) sich mit ihr in Eisleben verheiratet. Nun war ja Kegel mindestens schon seit 1546 Rektor in Eisleben, wo Bock schon seit 28. Oktober 1537 bei den Grafen von Mansfeld tätig war. Hier wird Bock im Hause des M. Kegel seine spätere Frau Anna kennen gelernt haben. Wahrscheinlich ist es dessen Schwester gewesen; denn als ihre Heimat wird Mansfeld angegeben, woher ja auch M. Kegel nach der Angabe bei seiner Magisterpromotion stammte. Nach dessen Tode 1554 wird unsere Bibel nun in den Besitz seines Schwagers Bock übergegangen sein. Wie sie von da in die Bibliothek der Nicolaikirche in Berlin gelangt ist, ist bis jetzt noch nicht zu ermitteln gewesen.

2.

Die zweite Handschrift aus der Reformationszeit, ein Brief, oder besser gesagt Zettel Melanchthons, befindet sich in einer Bibelausgabe von 1605: „Biblia Das ist Die gantze heilige schrift. Deutsch D. Mart. Luth. Jetz und neben den Summarien Vit Dieterich und ... Reg. in gewisse versz abgetheilet ... Anno 45 corrigiret Wittenberg 1604. L. Seuberlich. 2°. (Factur und Antiqua) Sondert. Die Propheten alle deutsch. Wittenberg 1605.“ Unserem Exemplar fehlt leider das Titelblatt. Der Titel wurde festgestellt nach dem Gesamtzettelkatalog der preußischen Universitätsbibliotheken. Danach wurde auch festgestellt, daß diese Aus-

gabe sehr selten sein muß; denn sie findet sich nur noch einmal und zwar auf der Universitätsbibliothek in Breslau, wo aber im Band II Seite 164 und 165 fehlen.

Der Brief ist auf die innere Seite des vorderen Buchdeckels eingeklebt, er ist 14,5 cm breit und 13,2 cm lang und kreuzweise gefaltet gewesen. Aus der Art der Faltung läßt sich schließen, daß wir das vollständige Briefblatt vor uns haben. Der Wortlaut ist folgender:

Propter deliberationes de controversiis quorundam in ecclesia urbis ... sic et nomine in urbem suinfurt et propter morbum viri reverendi Justi Menii, quem precationibus vestris commendabitis deo iam Lipsiam proficiscor hodie et hoc triduo non praelegam. philippus.

Für die Entzifferung des sehr schwer lesbaren Briefes verdanke ich wertvolle Hilfe Herrn Prof. Dr. Degering, Vorsteher der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek. Der Name der Stadt, deren theologische Streitigkeiten Melanchthon die Reise nach Schweinfurt planen ließen, ist noch nicht entziffert. Der Brief ist uns auch noch nicht bekannt; wenigstens ist er in dem Index epistolarum Phil. Melanthonis alphabeticus per initia, in Corpus Reformatorum vol. XXVIII, Sp. 233 ff. nicht verzeichnet. Da der Brief nicht datiert ist, sind wir für seine Datierung auf Vermutungen angewiesen, die aber wohl ziemlich sicher das Richtige treffen dürften. Melanchthon schreibt den Brief kurz vor der Abreise nach Leipzig zum Besuche des schwer erkrankten, ihm eng befreundeten J. Menius. Dieser starb am 11. August 1558, wovon Melanchthon am 13. August die Nachricht erhielt (Corp. Ref. XXVIII, Sp. 137/38). An derselben Stelle findet sich die Angabe unter dem Datum des 4. Mai: Melanthon Lipsiam proficiscitur ad visendum Justum Menium aegrotum. Von einer anderen schweren Erkrankung des J. Menius, die Melanchthon zu einem Besuch in Leipzig veranlaßt hätte, ist nichts bekannt. Folglich muß unser Brief an dem 4. Mai „Lipsiam proficiscor hodie" geschrieben sein und zwar in großer Eile. Denn nur so erklärt sich der Mangel einer Unterschrift und des Datums, sowie die ganze Form des Blattes. Es läßt sich vermuten, daß es eine Benachrichtigung an einen Wittenberger Bekannten, vielleicht einen Kollegen war, als Melanchthon im Begriff war abzureisen. Aber wer ist das gewesen? Ich vermag nicht darüber irgendeine Vermutung aufzustellen. Dagegen geht aus dem Briefe hervor, daß Melanchthon die Reise nach Schweinfurt geplant hatte zur Beilegung theologischer Streitigkeiten in der Stadt, deren Name bis jetzt noch nicht entziffert ist. Das dürfte jedoch zu vermuten sein, daß die Stadt in der Nähe von Schweinfurt gelegen war, oder vielleicht soweit von Schweinfurt entfernt war wie Wittenberg, so daß sich Melanchthon dort bequem mit den streitenden Parteien treffen konnte. Nun war er an dieser Reise durch die Nachricht von der schweren Erkrankung des J. Menius gehindert worden und plante wohl nach der Fahrt nach Leipzig, für die er drei Tage in Aussicht genommen hatte, den Weg nach Schweinfurt anzutreten. Weiteres ist bis jetzt nicht zu ermitteln.

Aus der Werdezeit von Hermann v. d. Goltz

Studentenbriefe aus Erlangen — Berlin — Tübingen — Bonn, 1853 bis 1857

Mitgeteilt von Eduard Freiherr von der Goltz, Greifswald

Es hat einen besonderen Reiz, das Werden einer Persönlichkeit vor dem geistigen Auge wieder erstehen zu lassen, die später im Leben an hervorragender Stelle gestanden und auf unsere kirchlichen Verhältnisse in Deutschland, insbesondere in Preußen, einen bedeutsamen Einfluß ausgeübt hat. Nicht immer stehen uns dazu die Quellen so reichlich zu Gebote, wie bei Hermann von der Goltz. Es sind uns die Briefe an seine Eltern von 1853 bis 1870 in reicher Vollständigkeit erhalten, für die Studentenjahre ergänzt durch einen sehr ausführlichen Briefwechsel mit seiner Jugendfreundin Anna Müller, der früh verstorbenen Tochter eines Pfarrers in Monzingen, der er sein ganzes inneres und äußeres Leben mitteilt. In besseren Zeiten hätte es sich gelohnt, diesen reizvollen Briefwechsel vollständig herauszugeben. Jetzt muß man sich begnügen, das Wichtigste daraus mitzuteilen. Dies soll zunächst für die Studentenjahre von 1853 bis 1857 geschehen.

Hermann Freiherr von der Goltz war am 17. März 1835 in Düsseldorf geboren als Sohn des damaligen Rittmeisters Alexander Freiherr von der Goltz und seiner Ehefrau Marie geb. Goebel. Der Vater war dann bald nach Koblenz zum Generalkommando versetzt worden, und dort hatte H. seine fröhliche Kinder- und Schülerzeit verlebt. Sein Vater, der Verfasser einer ausführlichen Biographie des württembergischen Theologen Thomas Wizenmann, des Freundes von Fr. H. Jakobi, war in seiner Jugend in den Berliner Erweckungskreisen zu einem sehr lebendigen Christentum geführt worden [1]. Die Mutter, eine Schwester des bekannten Darstellers der Geschichte des christlichen Lebens in Rheinland und Westfalen, Max Goebel, entstammte einem reformierten Hause und

1) In den jüngst erschienenen „Studien zur Erweckungsbewegung in Berlin“ (1810—1830) (Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 19, 1924, S. 5—77) hat Walter Wendland auch Al. v. d. Goltz' diesbezügliche Aufzeichnungen benutzt.

stand dem Menkenschen Kreise nahe. So war sein Elternhaus ganz getragen von dem Geist der „Erweckung“. Die altpreußischen Traditionen der Familie, verbunden mit dem sehr regen geistigen Interesse des Vaters, der sich viel mit Goethe, Herder, Lavater, Jakobi, auch mit Lessing beschäftigt hatte, bewahrten ihn vor jeder geistigen Enge.

1. Erlangen (Herbst 1853 bis Ostern 1855).

So bezog der Sohn, offen für alle geistigen Bewegungen seiner Zeit, wurzelnd in dem „biblischen“ Christentum des Elternhauses, im Herbst 1853 zusammen mit seinem Bruder Theodor (dem nachherigen Professor der Landwirtschaftswissenschaft) die Universität Erlangen, um Theologie zu studieren. Diese für einen altpreußischen Adligen damals außergewöhnliche Berufswahl war bei ihm durchaus innerlich begründet, nicht nur durch den christlichen Geist des Elternhauses, sondern auch durch die eigene innere Entwicklung, begünstigt durch ein eifriges Studium der Schriften Herders in den Primanerjahren. In Erlangen war der älteste Bruder seiner Mutter, Karl Goebel, reformierter Pfarrer, verheiratet mit Sophie Krafft, der Tochter des Pfarrers Krafft, dem so viele bayrische Theologen die Neuerweckung ihres christlichen Lebens verdankten, wie uns das Gottfried Thomasius geschildert hat.

An diesem Hause hatte das Brüderpaar Goltz in den ersten Semestern in Erlangen seinen festen Anhaltspunkt. Hermann konnte hier seine Neigung, mit Kindern zu spielen und sie zu necken, in der großen Schar kleiner Vettern und Cousinen nach Lust pflegen, fand aber auch durch die Predigten des Onkels und durch dessen theologische Schriften reiche innere Anregung. Selbst im Rheinland ganz im „unierten“ Geiste aufgewachsen, fand er durch Karl Goebel auch das Gegengewicht gegen den lutherisch-konfessionellen Einfluß, den die Erlanger theologische Fakultät ausübte. Durch den Onkel wurde er auch sehr bald in den „Wingolf“ eingeführt, in dem sich damals überwiegend norddeutsche Elemente sammelten, während die süddeutschen zur Uttenruthia neigten.

Schon in den ersten vierzehn Tagen für den Wingolf gewonnen, wurde er ein begeisterter christlicher Verbindungsstudent. Die Studentenfahrt zum Wingolfsfest auf der Wartburg wurde ihm zu einem Höhepunkt seines ganzen Studentenlebens. Er weiß das Er-

eignis nicht begeistert und ausführlich genug in seinen Briefen zu erzählen. Tholuck hielt die Festrede, und die Mischung heiterster Studentenlust mit tiefinnerlich empfundenem christlichem Ernst machte auch den Eltern Freude, die nicht ohne eine gewisse Besorgnis dem Aktivwerden in einer farbentragenden Studentenverbindung ihre Zustimmung gegeben hatten. Hier im Wingolf gewann er auch, freilich erst im dritten Semester, den ersten näheren Freund, den späteren Professor für altes Testament, August Köhler. Er schildert ihn als eine sehr gediegene, ernste Persönlichkeit von stattlicher Figur, blondgelocktem Haar, blitzenden braunen Augen, mit ernsten entschiedenen Zügen, einer tiefen, markierten Stimme. Äußerlich bleibe er sich fast immer gleich, fasse aber alles, was man ins Gespräch bringt, mit Lebendigkeit und Eingehen auf und besitze bei großer Verschlossenheit doch ein tiefes und reiches Gemütsleben, so sehr er auch im Umgang den Eindruck eines Verstandesmenschen mache. Er besitze nicht nur reiche Kenntnisse, sondern auch eine reiche Fülle von Ideen, die er leicht auszudrücken verstehe. — Mit allen Verbindungsbrüdern pflegte G. gute Kameradschaft, ist auch vielen später im Leben ein treuer Freund geblieben, z. B. Karl Frankh, dem späteren Danziger Konsistorialrat. Aber eine tiefere Freundschaft verband ihn nur mit August Köhler. Außerhalb des theologischen Kreises verkehrte er noch im Hause des Generals von Parseval.

In den Professorenhäusern hatte er den üblichen Studentenverkehr. Nur der Familie des Professors Herzog, der damals von Basel nach Erlangen kam, trat er persönlich näher. Besonders gern ging er zu den Studentenabenden bei Hofmann, der freilich in seinem Hause niemals über das Fach redete, und dessen lebhafte und lebenslustige Frau stets die Gesellschaft unterhielt. Einzelne Abende war er auch bei Franz Delitzsch, der aber, schwerfällig und schüchtern, es wenig verstanden habe, mit jungen Leuten umzugehen. Bei Theodosius Harnack war viel vom „Luthertum" im Gegensatz zur Union die Rede, was den jungen Rheinländer nicht sehr anzog. Frau Harnack charakterisiert er als außerordentlich geistreich und lebhaft, nennt sie aber einen „Blaustrumpf", die sich mehr, als der Frau anstehe, an den theologischen Gesprächen beteilige. Zu Thomasius, den er zuweilen gern predigen hörte — meist ging er zu Goebel —, kam er nicht ins Haus.

Seine Vorlesungen kamen für den Fuxen noch nicht in Betracht. Schmids Wingolfitenabende gaben ihm nicht besonders viel. Überhaupt klagt er seinen Eltern:

„Die Professoren in Erlangen, insbesondere auch Hofmann, haben alle nicht die Gewandtheit und Lebhaftigkeit des Umgangs mit jungen Leuten. Es liegt etwas Steifes und Hochmütiges in ihrer Art, und sie verstehen es nicht, sich der Jugend nach der geselligen Richtung anzunehmen."

Um so anregender und fruchtbarer wäre aber ihre wissenschaftliche Einwirkung in den Vorlesungen. Das neuerwachte evangelische Bewußtsein hatte die Form der geschichtlichen Selbstbesinnung auf die Lehreigentümlichkeit der lutherischen Kirche angenommen. Dieses „Neuluthertum" wurde in seinem feindlich gegen die Union gerichteten Sinn am schärfsten von Th. Harnack vertreten, und das war dem rheinisch-pietistisch erzogenen Studenten eine sehr befremdende, manchmal sogar abstoßende Erscheinung. Der Goebelsche reformierte Einfluß wirkte auch stark im Gegensatz dazu, und besonders befremdete ihn das polemische Urteil gegen Schleiermacher, Wichern, K. J. Nitzsch u. a., die in seinem Elternhaus immer mit Verehrung genannt worden waren.

Mit um so rückhaltloserer Begeisterung schloß er sich an Hofmann an, bei dem diese spezifisch lutherisch-konfessionellen Momente weniger hervortraten. Dieser erschien der damaligen theologischen Jugend nicht nur als der geistvolle Führer im Labyrinth der Bibel, sondern als der fortschrittliche Forscher, der sie bei aller Freiheit geschichtlicher Betrachtung doch von dem kritischen, wie es schien, glaubengefährdenden Druck der Tübinger Schule befreite. Es ist denn auch in diesen Studentenbriefen von wunderbarem Reiz, zu beobachten, wie Hofmanns Gesamtanschauung dem jungen, ganz biblizistisch erzogenen Theologen nach und nach aufgeht, zuerst „wie ein herrliches Schloß mit geheimnisvollen Räumen und märchenhaften Schätzen, dann wie eine helle, lichte Halle, in deren Mitte der Heiland steht, um mit seinem Licht hineinzuleuchten in die älteste Vorgeschichte der Menschheit und bis in ihre fernste Zukunftsentwicklung". So trat von der Goltz „die Heilsgeschichte" entgegen, als er schon im ersten Semester mit einer für den achtzehnjährigen erfreulichen Aufgeschlossenheit „Biblische Theologie" hörte, in der Hofmann Neues und Altes Testament zusammen behandelte. Bei der Besprechung der Prophetie wurde es ihm frei-

lich zuerst schwer, den Gedankengängen seines Lehrers zu folgen, und nur allmählich begriff er das Verhältnis von „Weissagung und Erfüllung“ nach Hofmanns großzügiger Idee, welche die Erfüllung von Einzelvorhersagungen ganz beiseite schob. Im zweiten Semester bringt ihm „Die alttestamentliche Geschichte“ die historische Nachprüfung und das Kolleg über Matthäus eine exegetische Illustration. Im dritten Semester endlich die Einleitung in das N. T. die völlige „Vernichtung“ der Tübinger Kritik, der Römerbrief die Darstellung der paulinischen Heilslehre und endlich die Ethik die Anwendung der Hofmannschen Gesamtanschauungen auf die weltlichen und kirchlichen Erscheinungen der Gegenwart. Im allgemeinen bleibt von der Goltz in Erlangen ganz unter dem Bann des großen Lehrers — nur zuweilen wehrt sich sein nüchtern-ehrlicher Sinn gegen die Gewaltsamkeit der Exegese oder die rheinische kirchliche Auffassung gegen die „lutherische“ Auffassung des Kirchenbegriffs. In allen dogmatischen Fragen behält sich G. alles Urteil vor. Ausgesprochen ist nur seine Abneigung gegen jeden hochkirchlichen Amts- und Kirchenbegriff und gegen die hochmütig über andere absprechende Art des lutherischen Selbstbewußtseins. Fremd ist ihm auch in der Ethik Hofmanns die weltoffene Art, die nach seiner pietistisch beeinflußten Empfindung zwischen „Welt“ und „Christentum“ nicht scharf genug unterscheide.

Was er sonst von theologischen Eindrücken in Erlangen in sich aufnimmt, kommt neben dem großen Einfluß Hofmanns kaum in Betracht. Fr. Delitzsch macht ihm keinen nachhaltigen Eindruck, obwohl er im zweiten Semester sehr eifrig und fleißig in der Auslegung des zweiten Jesajas mitarbeitet. Auch Delitzschs „Biblische Psychologie“ hörte er mit gewissem Interesse. Im letzten Semester macht er bei ihm exegetische Übungen mit zur Auslegung ausgewählter Psalmen. Man hat aber doch den Eindruck, daß sein fleißiges Privatstudium besonders in kursorischer Lektüre des Alten Testaments seiner Ausbildung mehr nützt als die Vorlesungen von Delitzsch.

Sehr starke Anregung boten ihm aber im ersten Semester die Vorlesungen von Ernst Luthardt, den er kurz vor dessen Wegberufung in Erlangen noch hörte. Er behandelte den Epheser- und Kolosserbrief. Zuerst ist G. ganz hingenommen und begeistert von dieser Vorlesung. Im Laufe des Semesters freilich äußert er sich kritischer. Er schreibt am 3. Dezember 1853 an seine Eltern:

„Luthardt selbst sagt mir nicht mehr so ganz zu. Er ist, möchte ich sagen, zu geistreich; er hat immer neue und große Ideen, die er den Worten unterlegt und führt alles ganz auf das Allgemeine zurück. Dagegen geht er zu wenig auf die grammatische Erklärung ein oder vielmehr er läßt seine Auffassung nach meiner Meinung zu wenig von der grammatischen Bedeutung der Worte und Struktur der Sätze abhängen, sondern von den allgemeinen Gedanken, die er in dem Text findet. Auf jedem Fall ist er mir lieb, da er mich zu eigenem Denken anregt. Bei ihm kann ich nur einzelne Bemerkungen aufschreiben; meine Aufmerksamkeit habe ich immer fest auf den Text gerichtet und suche mich gleich von seiner Erklärung zu überzeugen. So trage ich nichts schwarz auf weiß nach Hause, kehre aber gewöhnlich mit vielen Gedanken heim, wo ich dann den Text noch einmal vornehme und durchdenke. Auf diese Weise entgeht mir allerdings manches Einzelne, aber ich denke, daß ich am besten so lerne, Exegese zu studieren."

Merkwürdig stark tritt in seinem Studium die Kirchengeschichte zurück. Er hörte nur bei Herzog „Geschichte des apostolischen Zeitalters und des ersten christlichen Jahrhunderts", und er klagt, daß sein schlechtes Gedächtnis ihm bei diesem Studium hinderlich sei. Von außertheologischen Kollegs hörte er mit großem Interesse bei Nägelsbach „Homerische Theologie" und „Euripides". Dagegen fesselte ihn die allgemeine Geschichte der Philosophie wenig. Die ihm hier von Heyder dargebotene Darstellung macht ihm die Grundbegriffe und deren Wert nicht klar.

Für Politik hat er gar kein Interesse, eine Zeitung liest er selten, und selbst die Ereignisse des Krimkriegs berühren ihn fast nur von dem Gesichtspunkt aus, ob auch er noch würde einberufen werden müssen, was er mit Gottergebung zu tragen bereit ist, wenn es sein muß. Von der inneren Politik sagt er nur soviel, daß er die Kreuzzeitungspartei nicht leiden kann. Alle diese „weltlichen" Interessen berühren ihn damals sehr wenig.

Neben dem Studium lebt er nur der Verbindung und dem Goebelschen Familienkreise. Aber fortgesetzt arbeitet er an seinem „inneren Leben". Sowohl die Briefe an die Eltern wie die an die Jugendfreundin lassen uns tiefe Blicke dahinein tun — auch sein Tagebuch aus den ersten Semestern ist noch erhalten. Irgendwelche intellektuellen Zweifel liegen ihm ganz fern. Er dankt seinem Gott, „daß wir in einer Zeit leben, wo dem empfänglichen offenen Geist der Jünglinge nicht gleich der Geist des Zweifels und des Unglaubens entgegentritt, sondern die lautere Wahrheit des Evangeli-

ums ausgestreut wird und, was der Einzelne in seinem Herzen schon erfahren haben kann, nun seinem Geist klar vor die Augen tritt und ihn mit Anbetung, Ehrfurcht und Liebe erfüllt". Was ihn innerlich beschäftigte, das sind die Fragen des geistlichen innern Lebens, ob er nicht träge und lau sei, ob er nicht im Gebet nachlasse, ob er der Barmherzigkeit seines Heilands wert sei. Nicht daß er sich damit dauernd quält — er ist ja eigentlich immer heiter und guter Dinge —, aber in stillen Stunden, besonders vor den Abendmahlsfeiern macht er sich doch selbst Vorwürfe und faßt gute Vorsätze zur Besserung.

Daß sich in dieser Zeit noch alles bei ihm in Gärung befindet, ist nur natürlich. Er spricht das selbst sehr lebhaft in einem Brief an seine Freundin (vom 7. Oktober 1854) aus:

„Ich bin jetzt in einer Zeit, wo sich viel und vielerlei in mir regt und bewegt, aber alles noch in einem chaotischen Durcheinander gärt und es mir daher unmöglich ist, etwas Ordentliches von mir zu geben. Dieser Prozeß umfaßt mein geistiges und geistliches Leben, Lebensstellung, Wissenschaft und Religion. Möge ich nur den Geist wach und die Augen offen halten und vor allem nie vergessen, den um Beistand und Gnade zu bitten, der allein Kraft geben kann, durch alles hindurchzudringen und zu wachsen zu einem brauchbaren Werkzeug für Zeit und Ewigkeit."

In einem andern Brief (8. Dezember 1854) spricht sich noch deutlicher das Nebeneinander von Haben und Werden aus:

„Leider bin ich so leer und tot und kann keinen rechten Aufschwung nehmen. Kraft und Freudigkeit zum Gebet fehlt mir sowie die rechte innige Liebe zum Herrn und das aufrichtige Streben, ihm allein zu dienen, und doch weiß ich so sicher wie nichts auf der Welt, daß kein Heil ist für dieses und jenes Leben als Christus Jesus, der gestorben ist um unserer Sünden willen und auferstanden, auf daß wir leben, daß alles andere jetzt nur dient zur dürftigen Ausfüllung der Leere und einst wie Spreu zerstiebt. Aber um so größer ist meine Schuld, daß ich das mir dargebotene Heil von mir stoße aus Trägheit und Leichtsinn und nicht bedenke „Gott läßt sich nicht spotten". Mein Herz verlangt sehnsüchtig nach Seligkeit und Frieden und kennt den Brunnen, aus dem ewiges Leben fließt, und doch begnügt es sich immer wieder mit den Blumen, die auf den Wiesen neben dem Brunnen blühen, aber morgen welk sind und den durstigen Wanderer irre und endlich von dem Lebensbrunnen ganz abführen. Soweit bin ich nicht, obwohl ich es längst verdient hätte, und ich habe auch im tiefsten Winkel meines Herzens ein Gefühl fester Zuversicht, daß der Herr mir die Sonne seiner Gnade wieder wird scheinen lassen; aber daneben auch eine verborgene Ahnung, daß Trübsal mich schmelzen wird und läutern. O hilf

mir, liebe Anna, den Herrn bitten, daß er mir Kraft von der Höhe schenke, mich aufzuraffen aus der Selbstheit und mich an seine Liebe zu klammern und nimmer davon zu weichen. Der Herr thut schon alles an mir, oft weckt, mahnt, ruft er mich, aber er kann nichts thun, wenn ich nicht zugreife, seinen Worten nicht folge. Kannst Du mit rechter Zuversicht sagen: Ich achte alles für Schaden und Dreck, auf daß ich Christum gewinne? Ich weiß es gewiß, daß es wahr ist, mein Verstand hält alles gegen Christus für Schaden und Dreck, aber mein Herz sagt nicht Amen, sonst müßte es anders mit mir sein, mein Wille folgt dem nicht, was er billigt und für gut hält, und das ist nicht etwa so, daß noch viele einzelne Sünden mir ankleben, — das ist wohl bei allen, auch den Frömmsten der Fall — nein, mein Ich gehört noch nicht Christo an, sondern dieser Welt, er ist noch nicht mein Ein und Alles, um den sich mein ganzes Leben dreht. Daher kann ich auch nicht die Freudigkeit haben, daß er mir meine Sünden vergeben hat, obwohl ich weiß, daß ich nur sein Verdienst, das er ein für alle mal genug gethan hat, mir anzueignen brauche, um des Gnadenbesitzes gewiß zu werden. O, bete inbrünstig für mich, ich halte sehr hoch von der Fürbitte der Christen untereinander, sie ist eine unsichtbare aber wirksame Kraft."

Man könnte aus solchen Briefstellen fast die Vorstellung bekommen, als quälte sich dieser Student mit schweren Anfechtungen. Der Gesamteindruck der Briefe ist aber ein anderer. Irgend etwas Enges oder Grüblerisches fehlt vollkommen. Aber freilich ist seine innere Grundstimmung eine tief-ernste, und jeder Brief seiner Eltern bestärkt ihn in diesem Heiligungsstreben. Im Frühjahr 1854 trifft er seine Eltern auf einer Ferienreise im Stift Heiligengrabe in der Priegnitz, wo seine Großmutter mit ihrer Schwester lebt. Dort feierten seine Eltern die silberne Hochzeit, und er sowohl wie seine Brüder stehen noch lange unter dem Eindruck dieses schönen Familienfestes und den dort für das christliche Leben empfangenen innern Eindrücken.

Die langen Ferien bringt G. in der Koblenzer Heimat zu. Von dort aus besucht er den Frankfurter Kirchentag, wo er Wichern, Bethmann-Hollweg, Blumhardt, Krummacher und Hundeshagen sprechen hört. Letzterer hat ihm neben Wichern den nachhaltigsten Eindruck gemacht. Er leitete eine Spezialkonferenz über „Die Innere Mission auf der Universität", und seine Schriften hat G. sein ganzes Leben lang besonders hochgeschätzt. Nach diesen Eindrücken empfand er in Erlangen die wegwerfende Kritik der dortigen konfessionellen Kreise, die am Kirchentage geübt wurde, besonders verletzend. Er fing jetzt an, sich des Unterschieds bewußt zu werden zwischen

dem Erlanger und dem rheinischen Geist. So schreibt er in einem der letzten Erlanger Briefe an seine Eltern:

„In den Gesprächsn hier treten natürlich die kirchlichen Fragen sehr in den Vordergrund, und in der Beziehung hat das lutherische Erlangen auf mich den Einfluß geübt, daß ich auf dem Wege bin, ganz radikal zu werden, wenn mich nicht andere Einflüsse umstimmen. ... Je mehr ich die Theologie kennen lerne, kommen mir die kirchlichen Differenzen unter den evangelischen Konfessionen für ganz unwesentlich für das innere christliche Leben, für die Frömmigkeit vor und in der Schrift kann ich keine Berechtigung finden, von den einfachen wesentlichen Heilsthatsachen abzugehen und Entwicklungen der christlichen Lehre bis in die feinsten dogmatischen Spitzen, über die weder die heilige Schrift ausdrücklich noch der heilige Geist durch Schrift und innere Erforschung Gewißheit geben, für kirchentrennende Momente auszugeben. Doch hat auch geschichtlich gewordenes Kirchentum als solches temporäre Berechtigung und ich glaube, daß der Vorwurf der Lutheraner, die preußische Union habe vorschnell mit der Geschichte gebrochen und unreife zum Theil aus falschem Boden hervorgehende Ideen zur That gemacht, eine Berechtigung hat."

Auch gegenüber dem verehrten Meister wird er kritischer und selbständiger. Nach Durcharbeitung von Hofmanns „Weissagung und Erfüllung" schreibt G. am 8. Februar 1855 an seine Eltern:

„Dies Werk eröffnet mir erst recht das Verständniß Hofmanns. Ihn fange ich jetzt erst überhaupt an zu verstehen, und leider verliert er da für mich im Einzelnen bedeutend an der imponierenden Gewalt, mit der er mich anfangs ganz hinriß. Im Hintergrund steht ganz bedeutend Schleiermacher, und seine Exegese macht vielfach den Eindruck, daß er mit großer Fertigkeit versteht, der Schrift zu entnehmen, was er gerade will und ihm paßt. Dagegen hat er mich für seine gesammte geschichtliche Behandlung der Schrift- wie systematischen Lehre und die ganze Auffassung der Eigentümlichkeit des Gangs und des Ziels der Heilsgeschichte für immer gewonnen."

Sein Vater wünschte auch, daß er nach diesen drei Erlanger Semestern zur Erweiterung seines Horizonts die Universität wechsele. Lange schwankte er zwischen Halle und Berlin, bis der Wunsch des Vaters, der ihn unter den Einfluß von K. J. Nitzsch bringen wollte, für Berlin den Ausschlag gab. Als es ans Scheiden ging, empfand er noch einmal mit Dankbarkeit alles Große, was ihm Erlangen, besonders Hofmann gegeben hatte, und noch lange Zeit verließ ihn nicht das Heimweh nach dieser ersten Nährstätte seines reichen, geistigen Lebens.

(Fortsetzung folgt.)

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

In der neugegründeten Reihe der „Jahresberichte des Literarischen Zentralblattes über die wichtigsten wissenschaftlichen Neuerscheinungen des gesamten deutschen Sprachgebietes" (Leipzig, Verlag des Börsenvereins der deutschen Buchhändler) ist als 3. Bd. des Ersten Jahrgangs, der „Das Schrifttum des Jahres 1924" behandelt, nun auch die Bibliographie der Allgemeinen Religionsgeschichte und Theologie erschienen (1925. 232 S.). Sie ist aufgebaut auf dem Material des Lit. Zbl. und hat auch die der Titelanführung folgenden kurzen Referate im allgemeinen unverändert daraus übernommen, von gelegentlichen Neueinfügungen abgesehen. Dem Plan des Ganzen entsprechend handelt es sich um eine Auswahl aus der einschlägigen deutschen Literatur mit Einschluß der Zeitschriften, so daß eine Ergänzung des hier Gebotenen durch die bekannten Fachbibliographien nötig ist. Aber durch die hier beigefügten kurzen charakterisierenden Inhaltsangaben ist diese neue Bibliographie den Fachbibliographien überlegen und deshalb willkommen zu heißen. Die mühsame Sammelarbeit lag in den Händen von Albert Paust und Hans Leube. Letzterer behandelte auch die Kirchengeschichte (S. 104—174). Zscharnack.

Johannes Behm, Johannesapokalypse und Geschichtsphilosophie. In: Zsch. f. system. Theologie, Jg. 2, H. 2, S. 323—44. — B. knüpft an Aug. Sabatiers Vortrag: L'Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire an und wünscht eine Wiederaufnahme der Untersuchungen: Welchen Beitrag liefert die biblische Literatur zur Geschichte der Geschichtsphilosophie? Die Apokalypse bringt eine Geschichtsauffassung von größter Einfachheit und Geschlossenheit: die Überwindung der Weltherrschaft des Satans durch die Königsherrschaft Gottes ist das Thema der Weltgeschichte. B. verfolgt dann die Entstehung dieser Auffassung. Leube, Leipzig.

Adolf von Harnack, Erforschtes und Erlebtes. Reden und Aufsätze. Neue Folge, IV. Band. Gießen, Alfred Töpelmann, 1923. 418 S. — Der Kirchenhistoriker begrüßt in diesem neuen Band von A. v. H.s gesammelten Reden und Aufsätzen in erster Linie die Vereinigung von zehn in Zeitschriften und Festgaben veröffentlichten Vorträgen und Abhandlungen kirchengeschichtlichen Inhalts, die die erste Hälfte des Bandes füllen: „Über die Sicherheit und Grenzen geschichtlicher Erkenntnis"; „Der ursprüngliche Text des Vaterunsers und seine älteste Geschichte"; „Zum Johannesevangelium"; „Einige Worte Jesu, die nicht in den Evangelien stehen"; „Die apokalyptischen Reiter"; Heilige Schriften"; „Dante"; „Die Reformation und ihre Voraussetzung"; „Die Religion Goethes in der Epoche seiner Vollendung"; „Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten?" Besonders die geschichtsphilosophischen Reflexionen des ersten und letzten Stückes wird man immer

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.



wieder zur Grundlage eigener Erwägungen machen, und das Hauptstück dieser Gruppe wie des ganzen Bandes, die große Abhandlung über die Reformation aus dem Jubiläumsjahr 1917, gehört nicht nur zum Schönsten, was A. v. H. uns an Geschichtsbekenntnissen geschenkt hat, sondern auch zu den klassischen Darstellungen der größten Wende der bisherigen abendländischen Geschichte, in denen diese selbst immer wieder historisch wird. Zu den Stücken unmittelbar kirchengeschichtlichen Inhalts gesellen sich aus der Gruppe „In memoriam" noch die Gedenkreden auf A. Ritschl und E. Troeltsch. Auseinandersetzungen mit dem in all diesen Reden und Aufsätzen gebotenen Reichtum an Urteilen, Vermutungen, Deutungen sind im Rahmen einer Anzeige natürlich ausgeschlossen. Mittelbar kirchengeschichtliches, aber an sich nicht geringeres Interesse beanspruchen in der zweiten Hälfte des Bandes vor allem die in der Gruppe „Aus dem Weltkrieg" erstmalig veröffentlichten beiden Denkschriften zur innerpolitischen Lage, die v. H. in den Jahren 1916 und 1917 dem Reichskanzler von Bethmann-Hollweg einreichte — eine Art „dixi et salvavi animam meam", — die niemand ohne Bewegung lesen wird, wie immer er selbst über die Dinge denken mag. Außer weiteren Äußerungen v. H.s während des Weltkrieges und Gedenkreden auf Otto von Gierke, Emil Fischer, Walter Lisco, Paul Schwenke umfaßt die Sammlung noch eine bedeutsame Gruppe „Zur Wissenschaftsgeschichte" aus den jüngsten Krisenzeiten, eröffnet durch den Aufsatz „Die Bedeutung der Theologischen Fakultäten", und bietet als Abschluß vier im Berliner akademischen Gottesdienst gehaltene Predigten. — Sehr willkommen ist ein vom Verlage beigegebenes systematisches Verzeichnis aller in den bisher erschienenen sechs Bänden erschienenen Reden und Aufsätze. H. von Soden, Marburg.

The John Rylands Library, Manchester. In commemoration of the twenty-fifth anniversary of its inauguration. 1899 — october 6 — 1924. Catalogue of an exhibition of mediaeval and other manuscripts and jewelled book-covers, arranged in the main library. With introduction and facsimiles. Manchester, The University Press, 1924. XI, 88. S. 17 Tafeln. 1 sh. — A record of its history with brief descriptions of the building and its contents. Illustrated with sixty-two views and facsimiles, by The Librarian Henry Guppy. Manchester, The University Press, 1924. XVIII, 144 S. — Diese beiden vortrefflich ausgestatteten Bücher dienen dem 25jährigen Jubiläum der John Rylands Bibliothek in Manchester und geben ein ausgezeichnetes Bild von der Geschichte, dem Wachstum und dem Reichtum dieser wundervollen Bibliothek, die durch die Herausgabe der Oden und Psalmen Salomons aus einem ihrer syrischen Manuskripte durch Rendel Harris im Jahre 1909 eigentlich erst weltbekannt geworden ist. Es ist in der Tat erstaunlich, was alles hier in kurzer Zeit geschaffen worden ist. Nach dem Grundsatz, das Beste, was in der Welt jemals gewußt und gedacht worden ist, zu vereinigen, ist hier etwas wahrhaft Fürstliches entstanden, das zudem in der glücklichen Lage gewesen ist, sich nicht nur dank der fürstlichen Munifizenz von Frau Rylands († 4. Februar 1908) die größten Kostbarkeiten zuzulegen, sondern sich auch ein Gebäude geschaffen hat, das nach dem Urteil Sachverständiger zu den schönsten Proben moderner englischer Gotik gehört. (Es entzieht sich meiner Kenntnis, ob die Anwendung gotischer Formen für eine moderne Bibliothek nützlich oder hinderlich ist; jedenfalls scheinen alle modernen Anforderungen berücksichtigt zu sein: elektrisches Licht, eiserne Gestelle usw.). Als die Bibliothek am 6. Oktober 1899 dem öffentlichen Gebrauch übergeben wurde, zählte sie noch nicht 100 Handschriften und 70 000 gedruckte Bücher; 1924 schon 300 000 gedruckte Bücher und 10 000 Handschriften. Und was für welche! Einen Einblick gewähren die beiden oben verzeichneten Bücher. Der Katalog der Jubiläumsausstellung, deren Gegenstände der Handschriftenabteilung entnommen sind, gibt zugleich eine kurze Einführung in die Bestände der Bibliothek, in der Hauptsache die Beschreibung der ausgestellten Gegenstände, die die Mittel und Methode der schriftlichen Mitteilung von den ältesten Zeiten bis auf das Mittelalter darstellen sollen, dabei

eine Fülle von nach Ländern geordneten Handschriften enthalten. Eine besondere Abteilung ist Büchern gewidmet, die einst im Besitze von Königen waren, eine andere den mit Edelsteinen besotzten Buchdeckeln, an denen die Bibliothek so reich ist wie nur wenige andere. In der „Geschichte" der Bibliothek wird ausgeführt, daß sie nur von der Nationalbibliothek in Paris und von der ehemals Kgl. Bibliothek in München an solchen Schätzen übertroffen werde. Noch verblüffender ist der Eindruck des Reichtums, wenn man die „Geschichte" liest. Es werden hier die Eröffnungsfeierlichkeiten vom Jahre 1899 beschrieben, die dabei gehaltenen Reden mitgeteilt, die vortrefflich einführen in den Geist und die Absicht des Instituts; es wird auch ein vollständiges Verzeichnis der von der Bibliothek ausgegangenen Druckwerke gegeben, das wieder zeigt, mit wie großen Mitteln hier gearbeitet wird; über das Bulletin der Bibliothek haben wir ja ständig in dieser Zeitschrift berichtet. Es wird dann der Inhalt der Bibliothek in großen Zügen dargelegt, die einzelnen Sammlungen, aus denen sie sich zusammensetzt, kurz charakterisiert und die kostbarsten Werke genannt. Die Spencer-Bibliothek, deren Reichtum an Inkunabeln und illustrierten Werken bewundernswert ist, ist der vornehmste Bestandteil, und es ist gewiß nicht zuviel gesagt, daß gerade ihretwegen dank der Munifizenz von Frau Rylands Manchester eine Bibliothek besitzt, die in vieler Beziehung ohne Rivalin ist. Bei der Jahresversammlung der klassischen Philologen in Manchester 1906 konnten von den 50 hauptsächlichsten Schriftstellern in griechischer und lateinischer Sprache die ersten Drucke ihrer Werke vorgelegt werden, darunter das erste griechische Druckwerk, die Batrachomyomachia von 1479, das nur in diesem einen Exemplar existiert. Besonders fallen auch die ältesten Bibeldrucke auf. Es bleibt erstaunlich, wie eine solche Bibliothek in so kurzer Zeit hat zustande gebracht werden können. Den Schluß des Bandes bildet die Beschreibung des Bibliothekgebäudes. Immer wieder wird betont, daß die Bibliothek und ihre Schätze in der liberalsten Weise zugänglich sind. Passende und sehr schön ausgeführte Abbildungen verstärken den Eindruck des Textes, der dahin zusammenzufassen ist, daß mit dieser Bibliothek etwas Außerordentliches geschaffen worden ist. An dem Texte wäre manches auszusetzen; so verstehe ich die sentimentale Klage über die unbarmherzige Zerstörung der Löwener Bibliothek durch die Deutschen nicht.

Analecta Bollandiana, 42, 1924, Heft 1 und 2: L. Petit, Saint Jean Xénos ou l'Ermite d'après son autobiographie, p. 5—20 weist nach, daß Johannes Xenos, dessen Autobiographie von H. Delehaye veröffentlicht worden ist, nach Creta gehört; der Artikel ist wichtig für die mittelalterliche Topographie der Insel. — L. Villecourt analysiert sehr gelehrt Les collections arabes des miracles de la sainte vierge, p. 21—68. — J. Simon, Note sur l'original de la passion de sainte Fébronie p. 69—76 zeigt, daß das Original syrisch geschrieben ist. — P. Peeters, La date de la fête des SS. Juventin et Maximin, p. 77 bis 82 bestimmt als Datum der unter Kaiser Julian Märtyrer gewordenen Antiochener Juventinus und Maximinus den 29. Januar. — H. Delehaye, Le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535—536, p. 83—99 erläutert Papyrus 1357 der Oxyrhynchus Papyri edd. Grenfell & Hunt Bd. XI. Der Artikel ist wertvoll für die christliche Topographie der Stadt Oxyrynchus auch in der vorkonstantinianischen Zeit. — P. Grosjean, Cyngar Sant, p. 100—120 stellt zusammen und erörtert sehr lehrreich alles, was über den oder die Heiligen Cyngar in Betracht kommt. — D. de Bruyne, La translation de S. Hadelin, p. 121 bis 125 (aus Ms. 1952 der Universitätsbibliothek von Lüttich, XIV. s.). — M. Coens, L'auteur de la Vita Erkembodonis, p. 126—136 (der Mönch Johannes von Saint-Bertin, der Verfasser der Vita Bernardi, XII, 1). — p. 137—251: Bulletin des publications hagiographiques. — Heft 3 und 4: H. Delehaye veröffentlicht p. 257—265 Synaxarium et Miracula S. Isaiae prophetae aus cod. bibl. Bodleianae Barocc. 240, s. XII. Der Text ist wichtig, weil er uns ein neues Heiligtum, S. Laurentius in Konstantinopel, kennen lehrt, in dem Heilungen kraft der Inkubation stattfanden. — L. Villecourt, p. 266—286 setzt das Ver-

zeichnis der Wunder der Maria nach arabischen Quellen fort (Collection grecque d'Agapios). — P. Peeters, S. Démétrianos évèque d'Antioche? p. 288—314 beweist die Glaubwürdigkeit einer erst im 11. Jahrhundert (in der Chronik von Séert) auftauchenden Erzählung von dem Bischof Demetrianus von Antiochien, der 256 bei der Belagerung von Antiochien durch die Perser in das Exil geführt wurde; der Artikel ist ein bedeutender Beitrag zur Geschichte der antiochenischen Kirche im 3. Jhd. und der zwangsweisen Ansiedlung von Byzantinern im persischen Reiche. — H. Delehaye, S. Hédiste et S. Oreste, p. 315—319 zeigt an einem interessanten Beispiele die Abwandlung von Heiligennamen und die Wanderung von Reliquien. — A. Poncelet, Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecae universitatis Bononiensis, p. 320—370. — R. Lechat zeigt, daß die Seligen der Abtei Villers doch niemals einen offiziellen Kult gehabt haben, p. 371—386. — Über die neue Ausgabe des Martyrologium Romanum von 1922 hatte wohl niemand größeres Recht, ein Urteil abzugeben, als der Benediktiner H. Quentin p. 387—406. — Bulletin des publications hagiographiques p. 407—467.

Tom. XLIII, Fasc. 1 und 2, 1925: H. Delehaye, Les recueils antiques de miracles des Saints, p. 5—85 bespricht die alten Sammlungen von Wundern von Heiligen, die sich an den Stätten ihrer Verehrung zugetragen haben sollen, zunächst die griechischen, p. 7—73: die Wunder der Hl. Cosmas und Damianus, Cyrus und Johannes, Artemius, Therapon und Isaias, Theodor, Menas, Thekla, Demetrius; von den lateinischen Sammlungen wird nur der erste Teil vorgelegt, der Augustin und die Wunder des Hl. Stephanus behandelt, zugleich darlegt, für welchen Wunderbegriff Augustin maßgebend gewesen ist. Die verschiedensten Fragen, die sich an die Wunder knüpfen, werden von dem Verf. in der bekannten sachkundigen Weise erörtert und namentlich die historische Glaubwürdigkeit der Erzählungen untersucht. Verf. ist auch freimütig genug, von den Nachwirkungen heidnischer Vorstellungen zu reden und auch zuzugeben, daß deren vorhanden sind, er spricht auch von abergläubischen Vorstellungen, und gerade die vorsichtige Art, mit der er solche Probleme anfaßt, ist lehrreich und auch fördernd. Am anziehendsten wirkt er dort, wo er von dem historischen Wert der Erzählungen handelt, von dem, was sie uns etwa von geographischen, topographischen Kenntnissen vermitteln. Daß D. mit vollendeter Beherrschung des Materials schreibt, ist bekannt. — M. Jugie, Les homélies Mariales attribuées à Saint Grégoire le Thaumaturge, p. 86—95 macht sehr fördernde Bemerkungen über drei griechische Homilien auf das Fest der Verkündigung und drei armenische Homilien auf Maria, die dem Wundertäter Gregor zugeschrieben werden, ohne doch zu einem endgültigen Ergebnisse zu kommen. — P. Grosjean, p. 96—114 gibt die Lesarten der von Henricus Abrincensis verfaßten metrischen Vita des Franz von Assisi aus dem Codex Academiae Cantabrigiensis Dd. 11. 78. — Ders., Un poème latin du XVII[e] siècle sur les Saints Irlandais honorés en Belgique, p. 115—121. — Bulletin des publications hagiographiques, p. 122—235.

Über die Revue Bénédictine ist lange nicht in unserer Zeitschrift berichtet worden. Es möge gestattet sein, über die Bände 34—36, 1922—1924, zusammenfassend zu berichten, um dann von Bd. 37 an die gewohnte Art der Berichterstattung wieder aufzunehmen. Die Arbeiten sind alle ausgezeichnet durch Sorgfalt und Akribie, durch eine gute historische Methode und bemühen sich auch, eine gesunde Kritik zu Worte kommen zu lassen. Die Durchforschung von lateinischen Handschriften in den verschiedensten westeuropäischen Bibliotheken hat manchen überraschenden Fund zutage gefördert, hat manche alte Annahme erschüttert und uns vieles richtiger sehen lassen, als wir es bisher konnten. Man wird sagen können, daß die Arbeiten im allgemeinen eine Förderung der Wissenschaft bringen, allerdings mehr, was Einzeldinge betrifft, als was die Erkenntnis der großen historischen Zusammenhänge und die Auffindung von wissenschaftlichen Problemen angeht. Solche zusammenfassenden Artikel, wie der von W. B. Sedgwick, 36, S. 330—349, The Origine of Rhyme, in dem die Ent-

wicklung des Reimes historisch dargelegt wird, wobei auch die neueren Theorien besprochen werden, sind selten. Das Hauptinteresse ist patristischen Stücken, dem lateinischen Bibeltext, liturgischen Gegenständen, der Untersuchung des Inhalts und der Form von Handschriften zugewendet. Dabei beschränken sich die Arbeiten nicht auf alte Zeit und Mittelalter, sondern reichen auch in die neuere Zeit hinein: so gräbt B. Lefebvre 34, S. 209—223 einen Märtyrer von Gembloux aus, der in den Religionskämpfen 1568 getötet wurde: man erfährt allerdings nicht, ob er um seines Glaubens willen getötet wurde; U. Berlière p. 46—66, 109—118 behandelt La sécularisation de l'abbaye de Saint-Jacques à Liége (1785). Unermüdlich ist G. Morin bemüht, auf seinem alten Arbeitsgebiete der Homiliensammlungen Neues zutage zu fördern; so hat er wieder einen glücklichen Fund gemacht: aus der Wiener Handschrift 2124 (XIII. s.) veröffentlicht er 34, S. 1—13 den von Possidius genannten, von den Maurinern verloren geglaubten Sermo Augustins über die acht Seligpreisungen; 36, S. 181—199 veröffentlicht er aus der Handschrift Basel B III, 3 zwei Sermone Augustins, von denen der eine bisher ganz unbekannt, der andere nur in überarbeiteter Form gedruckt war. Aus der Rheinauer Handschrift 108 in Zürich druckt er 34, S. 135 bis 146 ein Begleitschreiben zur Übersendung von Augustins Contra quinque haereses und identifiziert den Schreiber A mit Anselm von Canterbury und den Empfänger G mit Gottfried von Bouillon; wenn sich das bewahrheitet, so hätte das um 1093 verfaßte Schreiben großes Interesse. Von den zwei afrikanischen Sermonen des 5./6. Jhd.s, die Morin aus Cod. Wien 1616, um aō 800, 35, S. 233 bis 245 veröffentlicht, ist der dem Fulgentius zugeschriebene wichtig, weil er die Erklärung des im Wortlaut mitgeteilten Symbolum apostolicum enthält. Pelagianische Fragmente aus der Handschrift Wien 954 34, S. 265—275 bringt er mit Fastidius in Zusammenhang. Von einem falschen Hieronymusbrief an Damasus (Handschrift C 99, Zürich, XV. s.; Phill. 1674 Berlin, IX. s.) zeigt er, daß er nicht später als ca. 600 entstanden sein kann. Auf einen tractatus de virtutibus Augustini eines Benediktiners des 11. oder 12. Jhd.s in der Handschrift Zürich Carol. C. 67 (XV. s.) macht er 35, S. 17—19 aufmerksam. Er macht auch einen Abt Walter v. Aversa (XII. Jhd.?) 36, S. 90—97 bekannt, der einen Auszug aus Gregors Moralia verfaßt hat, und teilt seine Vorrede dazu mit (Handschrift Agram 138, XII. s.). — B. Capelle 34, S. 81—108 hat erkannt, daß die unter dem Namen des Maximus von Turin gehende Homiliensammlung in Codex Veronensis 51 (49; VI. s.) diesem nicht angehören könne, vielmehr einen Arianer zum Verfasser habe, und zwar Augustins Gegner Maximin. Mit einigen Strichen wird die Bedeutung dieser neuen Erkenntnis für die arianische Literatur gezeichnet. Derselbe weist 35, S. 24—26 auf ein Zitat aus einer Predigt des Optatus von Mileve hin, das sich bei dem Arianer Maximin findet. Er bemerkt ferner 34, S. 224—233, daß die berühmte Epistula des Auxentius über Ulfilas den Übergang der Goten über die Donau unrichtigerweise ins Jahr 350, statt 376 setze, und führt diesen Fehler auf eine Überarbeitung des Briefes durch Maximin zurück. 36, S. 165—180 weist er nach, daß der seit Erasmus für unecht gehaltene Sermo des Hieronymus auf den Dies Epiphaniorum ihm wirklich angehöre, und bietet eine neue Ausgabe. A. Wilmart publiziert 35, S. 5—16 aus Cod. Paris. 5302, XII. s. eine Weihnachtspredigt des ältesten uns bekannten Bischofs von Nimes Sedatus (um 500). Er stellt zusammen, was unter dem Namen Sedatus gedruckt ist. Im Codex Sangallensis 908 (Palimpsest) hat A. Dold nicht nur epistolae Leos des Großen, sondern ein Corpus fidei catholicae gefunden und berichtet darüber 36, S. 248—254. A. Wilmart 34, S. 185—198 untersucht die lateinische Sammlung der Apophthegmata und zeigt, daß die ersten 20 Bücher um die Mitte des 6. Jhd.s von römischen Klerikern aus dem Griechischen hergestellt seien; dazu kommen dann verschiedene Supplemente, von denen die Sententiae patrum mitgeteilt werden. Zur karolingischen Zeit gelangen wir durch einen Artikel von P. Lehmann 35, S. 81—97, der bemerkenswerte Beiträge zur Verbreitung der pseudo-dionysischen Schriften im lateinischen Mittelalter gibt; er weist eine schon 835 vorhandene Übersetzung nach; zuletzt

gibt er die Anfänge der in lateinischer Übersetzung verbreiteten, dem Ps.-Dionysius zugeschriebenen Briefe. Nicht übersehen zu werden verdient der Artikel von A. Wilmart 34, S. 234—245, der auf nicht beachtete, an versteckter Stelle erhaltene Schreiben aus karolingischer Zeit aufmerksam macht. Derselbe Autor veröffentlicht 34, S. 27—45 den vollständigen Text des Hymnus Paulinus' von Aquileja de Lazaro aus Handschrift Autun 29 (IX. s.) und weist darauf hin, welche Bedeutung Paulinus als Schöpfer der Prosen-, Sequenzen- und Tropenliteratur hat. Beachtenswert sind auch die Bemerkungen über die Anfänge des Kults des Lazarus von Bethanien in Autun. Er stellt auch 34, S. 282—293 zusammen, was wir über das Pontificale des Bischofs Prudentius von Troyes wissen, und gibt Ergänzungen zu dem in den Mon. Germ. hist. gedruckten Text der 25 Distichen des Prudentius, die sich in einem von ihm der Kirche von Troyes geschenkten Evangelistarium finden, nach dem Missale Bibl. Nat. Paris 818, XI. s. — Von Arbeiten zur Fest- und Gottesdienstordnung mag erwähnt werden der Artikel von D. de Bruyne 34, S. 14—26, dem ein bisher unbekannter Sermo über die Buße aus Cod. 18 296 der Pariser Nationalbibliothek (X. s.) Gelegenheit gibt, den Ursprung der Prozession an Lichtmeß und den Rogationen zu untersuchen. Er findet ihn in einem wenig bekannten heidnischen Umzug, dem amburvale, der mit dem Marienkult verbunden und so verchristlicht worden sei. Leider läßt sich der Sermo weder zeitlich noch örtlich genau fixieren. C. Callewaert untersucht 36, S. 200—228 höchst eingehend und lehrreich Ursprung und Geschichte der Mediana in der römischen Fastenzeit. D. de Bruyne verzeichnet 34, S. 147—155 die liturgischen Noten in der Bibelhandschrift der Universitätsbibliothek Madrid, Handschrift Nr. 31, IX. s. und zeigt, welche Bedeutung sie für die Kenntnis der mozarabischen Liturgie haben. A. Wilmart, 36, S. 317—329 teilt die Randnoten in einem Exemplar von Amalars de officiis ecclesiasticis (Codex der Pariser Nationalbibliothek, Nouv. acquis. 329, aus Cluni stammend) mit, die von einem gleichzeitigen Gegner, wohl Florus, stammen, die ersten gegen Amalar gerichteten Bemerkungen. Er stellt auch die gegen Amalar gerichtete Literatur vollständig zusammen. — Eine fälschlich Anselm von Canterbury beigelegte, bisher ungedruckte Oratio, die er nach Cod. Troyes 1309 mitteilt, gibt A. Wilmart 35, S. 143—156 Gelegenheit, das literargeschichtliche Problem der Sammlung der Meditationes et Orationes Anselms anzuschneiden; er gibt 36, S. 52—71 ein umfassendes Bild von der Überlieferung der Orationes Anselms, soweit sie herausgegeben sind, macht aber auch aufmerksam auf die noch ungedruckte Hinterlassenschaft und regt genaue Durchforschung der homiletischen und liturgischen Literatur und ihre Katalogisierung an. — D. de Bruyne veröffentlicht 35, S. 246—254 aus Handschrift der Universitäts-Bibliothek Lüttich 230, XII. s. einen anonymen Traktat gegen die beweibten Priester, wohl aus der Zeit Gregors VII. — G. Morin druckt 35, S. 103—107 den vollständigen Text von Heinrichs VII. Konstitution von Frankfurt vom 11. Febr. 1234 ab, den er in der Handschrift Zürich C 88/292 gefunden hat. — A. Vaquier teilt 35, S. 157—198 ein umfangreiches Aktenstück mit über eine vergessene und auch erfolglos gebliebene Reform Clunys von 1428. Unternommen auf Veranlassung des Papstes Martin V., bezieht sie sich in der Hauptsache auf wirtschaftliche Dinge. D. Anger veröffentlicht 36, S. 267—271 aus Ms. 17717 der Nationalbibliothek in Paris die Liste der Häuser des Ordens der Cluniacenser mit Angabe der Zahl der Mitglieder vom J. 1377; vgl. desselben Verfassers Veröffentlichung über die Rangordnung im Orden aus Handschrift der Nationalbibliothek 13 873, Bd. 36, S. 347—350. — Zur Handschriftenkunde mag hingewiesen werden auf 36, S. 5—20: D. de Bruyne gibt wertvolle Ergänzungen zu dem Verzeichnis und der Beschreibung der westgotischen Handschriften in Ch. U. Clark, Collectanea Hispanica. (Aus Cod. Madrid, Archivo Hist. Nac. 1007 B teilt er die Vorrede zur Via regia des Smaragdus und zwei Akrostichen mit.) E. A. Lowe 35, S. 267—271 weist mit paläographischen Gründen nach, daß es unmöglich ist, den berühmten Codex Toletanus (Madrid, Tolet. 2, I) vollständig ins 10. Jh. zu setzen (nach der Überschrift am Ende der Handschrift); wenigstens Teile

müßten in viel frühere Zeit fallen. Vgl. 36, S. 347: L. F. Smith, A note on the Codex Toletanus. F. C. Burkitt, 34, S. 199—208 zeigt nach dem paläographischen Befund, daß der die Schriften des Hl. Franz enthaltende Teil des Ms. 338 der Kommunalbibliothek von Assisi nicht später als um die Mitte des 13. Jhd.s geschrieben sein könne. — Endlich seien noch einige Arbeiten zur Geschichte des lateinischen Bibeltextes erwähnt: 35, S. 62—80: D. de Bruyne gibt den vorhieronymianischen lateinischen Text von Luc. 1, 64—2, 50 wieder, der in der Bibliothek S. Paul in Kärnthen, Handschrift 25. 3. 19 (Unciale, VII. s.) erhalten ist. 36, S. 21—33: H. J. Vogels will zwar in seiner Untersuchung über den Evangelientext des Irenaeus der These, daß Irenaeus das Diatessaron gekannt habe, nicht zustimmen, meint aber doch, daß sein Evangelientext aufs stärkste durch eine Harmonie beeinflußt sei. 36, S. 34—51: J. Chapman zeigt, daß die Annahme, der lateinische Übersetzer des Irenaeus habe altlateinische Übersetzungen des Neuen Testaments benutzt, irrtümlich sei; die Übersetzung der neutestamentlichen Zitate gleiche ganz der des übrigen Textes; aber eine allgemeine Beeinflussung durch die Vulgata habe in der Überlieferung stattgefunden. 36, S. 137—150: H. Quentin erörtert gegen Kritiker die kritischen Grundsätze, die er zur Herstellung eines brauchbaren Vulgatatextes in sorgfältigster Untersuchung aufgestellt hatte. In die Erörterung greifen auch hier von den Kritikern ein D. de Bruyne und F. C. Burkitt, S. 150—164 (vgl. auch v. Harnack in der Deutschen Literaturzeitung 1924, Sp. 190—192). G. Ficker, Kiel.

Einen Rückblick auf die bisher in den Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken (Rom, W. Regenberg) geleistete Arbeit gibt die im Bd. XVII, Heft 2 (1924), S. 283—342, von H. Wieruszowski zusammengestellte Übersicht über die in den Bänden 1—XVII gedruckten Abhandlungen und Miszellen, nach Verfassern alphabetisch geordnet, nebst einem chronologischen Verzeichnis der Urkunden und Aktenstücke, die in den Quellen und Forschungen abgedruckt worden sind.

In Lujo Brentanos unter dem Titel Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte abgedruckten „Gesammelten Reden und Aufsätzen" (Leipzig, F. Meiner, 1923. XII, 498 S.) haben auch B.s Studien über „Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums", „Die Kirche und die Entwicklung der Freiheit", „Über den vierten Kreuzzug", „Puritanismus und Kapitalismus" einen Neudruck erfahren. Gegenüber ideellen und speziell religiösen Motivierungen betont Br. auch im letztgenannten Aufsatz das Prinzip der wirtschaftlichen Zweckmäßigkeit als das beherrschende Prinzip. Zscharnack.

Maximilian J. Rudwin, A historical and bibliographical Survey of the German Religious Drama. (University of Pittsburgh, Studies in Language and Litterature.) Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1924. XXIII, 286 S. — Dieses dem Andenken Wilhelm Creizenachs gewidmete Werk gibt im ersten Teile die Bibliographie zu dem deutschen religiösen Drama des Mittelalters, im zweiten die zu dem der Zeit seit 1517, wobei mit dem Jahre 1700 der Einschnitt gemacht wird. Das Jahr 1517 wird als Einschnitt genommen, weil die Reformation dem mittelalterlichen Drama in den Gebieten, wo sie durchdrang, ein Ende machte. Am wertvollsten scheint mir die Aufzählung der einzelnen Spiele zu sein mit der zugehörigen Literatur und eingestreuten erklärenden Bemerkungen. Für den, der sich mit dem Stoffe beschäftigt, wird das Buch gewiß unentbehrlich sein, und es ist staunenswert, was der Verf. an Literatur aus amerikanischen Bibliotheken hat zusammentragen können, wie wenig der aufgezählten Bücher, Zeitschriften- und Zeitungsartikel als von ihm nicht gesehen bezeichnet wird. Das ist ja auch begreiflich, wenn die Bibliotheken Zarnckes, Scherers u. a. nach Amerika gegangen sind. Der Verf. rühmt sein Buch auch als ein weiteres Zeugnis dafür, daß Amerika für seine geistige Nahrung nicht länger von Europa abhängig ist. Welche Fülle von Literatur er verarbeitet hat, kann man

aus dem am Schlusse gegebenen Siglenregister für Sammlungen, Sammelschriften, Akademische Schriften, Vereinsschriften, Jahrbücher, Zeitschriften und Zeitungen ersehen, das nicht weniger als 51 Seiten umfaßt. Ich habe kein Urteil darüber, ob hier nicht manchmal zuviel des Guten getan ist, aber nützlich ist die Zusammenstellung auf jeden Fall. Man wird z. B. wohl schwer ein vollständigeres Verzeichnis der Literatur über das Oberammergauer Passionsspiel finden können. Eine kurze, knappe Einleitung belehrt über die Arten der Spiele, ihre Herleitung und ihre Geschichte. G. Ficker, Kiel.

Kirchliches Altertum

Karl Müller, Kirchengeschichte. Erster Band. Zweite völlig neubearbeitete Auflage. Erste Lieferung. (Grundriß der Theologischen Wissenschaften II, 1). 316 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924. 7 ℳ. — Im Jahre 1919 hat Karl Müller das große Werk, das ihm zur Lebensarbeit geworden ist, seine Kirchengeschichte, bis zu dem von ihm gewählten Endpunkte (1688) geführt. Mit bewunderungswürdiger Frische hat er sich alsbald der Neubearbeitung des ersten Bandes zugewendet, dessen erste Hälfte uns vorliegt. Der Kirchenhistoriker darf diese Veröffentlichung als ein Ereignis buchen. Es ist nicht bloß für uns Ältere, die wir einst nach Karl Müller Kirchengeschichte getrieben und das Erscheinen der weiteren Lieferungen mit Sehnsucht herbeigewünscht haben, von großem Reiz, nunmehr diese Neubearbeitung studieren zu können, — sondern wir haben hier ein in seiner Art klassisches Geschichtswerk vor uns, das die besten Tübinger Traditionen fortsetzt und den Vergleich etwa mit Weizsäckers Apostolischem Zeitalter oder Baurs Christentum der drei ersten Jahrhunderte anregt. Es ist nicht eine Neuauflage im herkömmlichen Sinn, sondern ein völlig neues Buch, ein voll ausgereiftes Werk, das ebenso die Ergebnisse der Forschung der letzten Jahrzehnte, wie den reichen Ertrag von eigenen Forschungen verarbeitet: auf Schritt und Tritt stößt man auf die eigene Nuance, die M. auch oft dargestellten Dingen, wie z. B. den Christenprozessen, zu geben weiß. Das Buch ist jetzt nach einer wesentlich vereinfachten Disposition, aber mit doppelter Ausführlichkeit geschrieben; so wirkt die Darstellung nicht so abgerissen und zersplittert wie früher, sondern der Verfasser hat schöne, große Komplexe herausarbeiten können. Auch das Urchristentum ist ausführlich behandelt. Die Art der M.'schen Geschichtserzählung ist bekannt. Sie ist von einer anekdotenhaften Schilderung der führenden Persönlichkeiten bekanntlich sehr weit entfernt. Sein Werk, in dem das individuelle Moment zurücktritt und dafür das Interesse ganz den großen die Geschichte gestaltenden Kräften zugewandt ist, mag vielleicht etwas herb und streng wirken, ist aber unverkennbar von Geschlossenheit und Wucht und ganz mit Absicht nicht eine Geschichte einzelner Männer — so wenig die Bedeutung der großen geschichtlichen Persönlichkeiten verkannt ist —, sondern eine wirkliche Geschichte der christlichen Religion. Diese bewußte, einheitliche Tendenz der Darstellung möchte ich ebenfalls als einen großen Vorzug bezeichnen. Schade, daß M. sich auch diesmal über die methodischen Fragen nicht ausgesprochen hat.

Hans Freiherr von Soden, Die Entstehung der christlichen Kirche. (Geschichte der christlichen Kirche I); — Ders., Vom Urchristentum zum Katholizismus (Geschichte der christlichen Kirche II). (Aus Natur und Geisteswelt 690. 691). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1919. — Diese beiden Bändchen, hervorgegangen aus Vorträgen auf Kriegshochschulkursen an der Westfront 1918, sind in der ZKG bisher nicht erwähnt worden; da sie es verdienen, soll es hiermit nachgeholt werden. Wir erhalten eine im ganzen ansprechende Darstellung der drei ersten Jahrhunderte, die von selbständiger Durchdringung und Auffassung des Stoffes zeugt. Verhältnismäßig besonders eingehend ist die altchristliche Literatur behandelt, auch die urchristliche. Der Verfasser versteht sich auf die Kunst, durch einige kurze Sätze scharf zu charakterisieren.

Bemerkenswert ist auch, daß hier versucht ist, von der beinahe kanonisch gewordenen Schablone des Aufbaus loszukommen: dabei geht der Verfasser so weit, daß er die häretische Literatur nach den altkatholischen Vätern behandelt.

Karl Heussi, Jena.

Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Bd.: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage, 1923. 2. Bd.: Die Dogmenbildung in der alten Kirche. Dritte, neubearbeitete Auflage, 1923. Leipzig, A. Deichert. — Die neue Auflage der ersten beiden Bände von S.s Dogmengeschichte weist keinerlei den Aufbau und Charakter des Ganzen berührende Veränderungen auf. Die immerhin nicht unbeträchtlichen Erweiterungen besonders des 1. Bandes (um 106 Seiten, im 2. Band um 68; Druckeinrichtung und Paragraphenzählung bleiben unverändert) kommen auf die neue Quellen und Literatur berücksichtigenden Zusätze und einzelne Verdeutlichungen; sie betreffen im 1. Band die Darstellung des Urchristentums, im 2. Band die Augustins etwas stärker als die übrigen Teile, wie sich dies aus dem gegenwärtigen Stand der Forschung und der Interessen ergibt. Unter diesen Umständen erübrigt sich eine eingehendere Besprechung. Das Werk hat durch seinen verdienten Erfolg gezeigt, daß es seinen ebenso wichtigen wie schwierigen Gegenstand vielen nahe zu bringen vermag, und für eine grundsätzliche Erörterung über die Aufgabe der DG, ihre Grenzen und ihre Methode, oder eine Erörterung einzelner Aufstellungen ist eine Anzeige nicht der Ort. Übrigens wäre immer in erster Linie hervorzuheben, wieviel Übereinstimmung auf diesem Gebiet besteht. S.s DG repräsentiert in selbständiger Durchführung und Ausprägung den durch A. v. Harnack klassisch gewordenen Typus. Die Stoffmitteilung ist bei S. gleichmäßiger, der Anschluß an die Quellen enger, die Verarbeitung weniger energisch. Hie und da scheinen Nachwirkungen des alten Thomasius, aus dessen Neubearbeitung S.s Werk entstanden ist, noch in dem völligen Umguß, den es darstellt, sichtbar zu werden; nicht des alten Buches natürlich, aber seiner Richtung und Betrachtungsweise. Freilich ist S. zuzustimmen, daß die DG eine theologische und insofern keine rein historische Disziplin ist. Aber die Art, wie bei ihm dogmatische Gesichtspunkte wirksam werden, läßt die historischen nicht immer zu der vollen Auswirkung kommen, die gerade zur Sicherung der dogmatischen Interessen erwünscht erscheint. Bedenken in dieser Richtung erheben sich natürlich am stärksten beim Ansatz der ganzen Darstellung, aber auch etwa gegenüber der von Augustins Gnaden- und Kirchenlehre. Ich rechne es z. B. dahin, wenn „Das Urchristentum" zur Einleitung gezogen und von dem das „Erste Buch: Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche" eröffnenden Paragraphen „Die apostolischen Väter" getrennt wird. Die „Herausbildung des Dogmas" beginnt schon im Urchristentum — Dogma und Gemeinde gehören zusammen —, und unter der Überschrift „Apostolische Väter" müssen immer wieder nicht nur die späteren neutestamentlichen Schriften, sondern auch die echten Briefe des Paulus behandelt werden. Hier wirkt die dogmatische Auffassung von zwei Quellenkomplexen (NT und apostolische Väter) als zwei und zwar durch entscheidende Wandlungen geschiedenen Generationen in der Disposition nach, und die das geschichtlich Gleichzeitige und Verbundene berücksichtigende Ausführung sprengt wiederum die Disposition. Auch sonst wird immer wieder einmal geschichtlich Zusammengehöriges durch dogmatische Schemata getrennt. Dogmatisch in einem das Eigenrecht des Historischen brechenden Sinn ist auch die öfter hervortretende Neigung S.s, das nach ihm Richtige für das Ursprüngliche zu halten. So wird der eschatologische Zug im Urchristentum gedämpft und bei den apostolischen Vätern verstärkt. Das Evangelium quadraginta dierum bleibt, auch wenn man es von „wunderlichen Mißdeutungen", die es erfahren hat (S. 78 A.), befreit, eine anfechtbare Größe. Oder S. 132 heißt es: „Die Höllenfahrt Christi hatte ursprünglich keine andere Bedeutung als zu konstatieren, daß Christus tot gewesen, wie das schon in der Aussage von seinem Begräbnis zum Ausdruck kam". Beweise für diese Be-

hauptung werden nicht gegeben, und wie sollten sie wohl auch gegeben werden? Über den ursprünglichen Sinn der Höllenfahrt kann man streiten, aber kaum darüber, daß dieser nicht gewesen ist, zu konstatieren, daß Christus tot gewesen. — Die Einfügung neuer Quellenstücke wünschte man sich bisweilen weniger äußerlich; so werden die Oden Salomos in einer Anmerkung zu den Literaturangaben vor Paragraph 7 „Die apostolischen Väter" kurz behandelt (S. 115 f.), während sie in dem Paragraphen über die Gnosis ganz unberücksichtigt bleiben. In den Literaturangaben würden einige Ergänzungen erwünscht sein (z. B. bei der Gnosis), während mehrfach veraltete Bücher ohne Schaden gestrichen werden könnten. Die neue aufgenommene Literatur ist manchmal nur verzeichnet, aber nicht berücksichtigt; sonst würde die Fassung mancher Urteile z. B. über das altkirchliche Verfassungsrecht und die Bußpraxis entweder Modifikationen erfahren haben oder, wie es sonst geschieht, gegen solche ausdrücklich festgehalten und begründet sein. H. v. Soden, Marburg

Chr. A. Bugge, Das Problem der ältesten Kirchenverfassung. Kristiania. In Kommission bei Jakob Dybwad, 1924 (77 S.) gr. 8⁰. = Videnskapsselskapets Scrifter. II. Hist.-Filos. Klasse 1924, Nr. 7. — Diese Arbeit beruht auf der Überzeugung, daß die älteste Kirche eine Mysteriengenossenschaft wie die der Isis, Serapis u. a. gewesen ist. Den Nachweis führt er durch das Verfolgen der Geschichte der Agapen bis auf ihre frühesten Anfänge und durch Heranziehen neutestamentlicher Stellen (vgl. „Euch ist das Mysterium des Reiches Gottes gegeben", wird den Jüngern gesagt, als Jesus allein mit ihnen war). In einem zweiten Abschnitt: Über die Ausgestaltung der Gemeindeverfassung nach Mysterienprinzipien legt der Verfasser den Unterschied zwischen Grad (universelles Lehrbegabtentum) und Amt (lokales Beamtentum administrativer Art) dar. Im dritten Abschnitt gibt W. eine Darstellung der altkatholischen Kirche nach Sohm und Harnack. Der vierte Abschnitt: Ursprung der Gemeinde will erneut die Bedeutung des Essäertums für die christliche Gemeinde hervorheben. Leube, Leipzig.

A. v. Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage mit 11 Karten (9. und 10. Tausend). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1924. 2 Bände, 1000 S. (Die Paginierung läuft in dieser Ausgabe durch.) — Die neue, vierte Auflage von H.s Missionsgeschichte — das Werk bedarf als Ganzes an dieser Stelle keiner Charakteristik — weist nicht nur eine große Zahl einzelner Berichtigungen und Ergänzungen auf, die naturgemäß meist dem zweiten Band (Verbreitung des Christentums in den einzelnen Provinzen) zugute kommen — hier ist der Abschnitt über Syrien und Mesopotamien z. T. neu gefaßt —, sondern sie ist auch durch einige neu eingefügte Stücke bereichert. Im ersten Band ist die Einleitung durch ein — freilich sehr kurzes — Kapitel über die Anfänge der Missionslegende und der Abschnitt über die Gemeindebildung durch einen Exkurs über den Ursprung des Begriffes „ius ecclesiasticum" erweitert; er verfolgt die ältesten Zusammenhänge, in denen das Wort ius ecclesiae auftritt, und weist aus ihnen nach, daß es sich dabei ursprünglich nicht um „kanonisches Recht" gehandelt hat. Vier weitere Exkurse über die Geschichte der römischen Gemeinde und ihrer Organisation sind im zweiten Band eingeschaltet: über die Herkunft der 48 (47) ersten Päpste; die Presbyter- und Diakonenordinationen der römischen Bischöfe nach dem Liber pontificalis und die Zahl der Presbyter in Rom; zur Geschichte der Anfänge der inneren Organisation der stadtrömischen Kirche; die Ordinationen per diversa loca der römischen Bischöfe nach dem Liber pontificalis und die Zahl der bischöflichen Diözesen in Italien. Alle diese Stücke sind in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie zuerst erschienen und hier überarbeitet aufgenommen, was die Fachgenossen mit Freude begrüßen werden. Zu der umfänglichsten und wichtigsten der vier Studien zum Liber pontificalis, der Geschichte der Anfänge der inneren Organisation der stadtrömischen Kirche, hat U. Stutz in einer eingehenden und gehaltreichen Besprechung von J. P. Kirsch „Die römischen Titelkirchen im Altertum" und

von A. v. Harnacks Akademievorlesung sehr beachtliche kritische Bemerkungen gemacht (Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. IX, 1919/20, Bd. 40, S. 288—312). Es handelt sich bekanntlich wesentlich um Alter und Bedeutung der kirchlichen Einteilung der Stadt Rom in sieben Regionen (anstatt der kaiserlichen 14), vor allem aber um das Verhältnis der presbyteralen zur diakonalen Organisation. Letztere faßt v. H. (Hatch weiterführend) als Doppelorganisation auf, während St., ohne sich dagegen entscheiden zu wollen, die Schwierigkeiten dieser Auffassung und die Momente, die für ein Stufenverhältnis von Presbytern und Diakonen sprechen, gut hervorhebt. In der Tat bleiben die Eindrücke zwiespältig, und offenbar brechen hier irgendwie kirchenpolitische Realitäten, vielleicht auch kirchengeschichtliche Wandlungen das kirchenrechtliche System. Ob eine umfassende Durchforschung der epigraphischen Zeugnisse, wie sie Diehls Corpus ermöglichen wird, zu größerer Klarheit hilft? Man sieht hier — und nicht nur hier —, daß es cum grano salis zu nehmen ist, wenn v. H. in der Vorrede zur neuen Auflage seiner Missionsgeschichte „dem Werke nachrühmen darf, daß es so gut wie keine Hypothesen enthält, sondern Tatsachen zusammenstellt". Aber Hypothesen können ja nur willkommen sein, wenn sie wie in der Missionsgeschichte v. H.s die Tatsachen nicht verdrängen, sondern erleuchten. — Nicht ganz ausgeglichen sind die beiden Äußerungen über die Herkunft des Christentums in Nordafrika, S. 108: „Noch erkennt die afrikanische Kirche dankbar an, daß sie von Rom ihr Christentum empfangen hat . . .", und S. 488: „. . . hätte Rom eine förmliche Missionstätigkeit in bezug auf Nordafrika je unternommen, so müßten wir davon hören. Aber dort wußte man zur Zeit Tertullians nur, daß die römische Kirche apostolischen Ursprungs sei, die eigene nicht. . . . Vielleicht liegt darin die Erinnerung, daß das Christentum von dort nach Karthago gekommen ist, aber nicht einmal das ist sicher . . . Augustin denkt an orientalische Herkunft des nordafrikanischen Christentums und nicht an römische." Vgl. dazu weiter S. 891 A. 2: „Eine besondere Beziehung der afrikanischen Kirche zu Rom hat vielleicht von der Gründungsepoche her bestanden . . ., aber Näheres wissen wir nicht, und daß römische Christen das Evangelium nach Afrika gebracht haben, ist nur eine naheliegende, aber keine notwendige Annahme. . . . Ursprüngliche Beziehungen zu Jerusalem und den ecclesiae orientales, die Augustin geltend macht, sind wohl abstrakt; ebenso schwebt alles in der Luft, was man in bezug auf ursprüngliche direkte Verbindungen der christlichen Gemeinden Afrikas mit orientalischen gemutmaßt hat."

H. v. Soden, Marburg.

Benedikt Kraft, Die Evangelienzitate des Heiligen Irenaeus. Nach Überlieferung und Textart untersucht. Freiburg, Herder, 1924. (XII, 116 S.) gr. 8° Biblische Studien Bd. 21, H. 4. — Das Vorwort enthält eine wertvolle — ablehnende — Kritik des Werkes von W. Sanday und C. H. Turner (Old-Latin Biblical Texts VII, Oxford 1923). Die Arbeit Krafts selbst zerfällt in zwei Teile: Überlieferung und Rezension der erhaltenen Irenäus-Zitate (die griechischen Texte, die lateinische Überlieferung, Überlieferung und Rezension der armenischen Texte), und der Textcharakter der Evangelienzitate des hl. Irenäus (Vergleichungen). Kraft kommt zum Ergebnis, daß der bei Irenäus vorliegende Text durch ein Diatessaron beeinflußt ist; doch stellt er einen selbständigen und wertvollen Vertreter der durch dieses Diatessaron beeinflußten Textgruppe dar.

Hugo Koch, Die Abfassungszeit des Liber de rebaptismate. Auch ein Beitrag zur Primatsfrage. In: Internationale Kirchl. Zeitschr. Jg. 14, Nr. 3/4, S. 134—64. — In beständiger Auseinandersetzung mit andern Forschern kommt Koch zum Ergebnis: „Die Anzeichen für das 3. Jhd. (nach 256) und gegen das 4. sind so deutlich, daß man sich wundern muß, wie sie verkannt werden konnten." Die dogmengeschichtliche Bedeutung dieser Abfassungszeit liegt darin, daß im Ketzertaufstreit, nachdem der römische Bischof schon gesprochen hatte, ein afrikanischer Bischof dieselbe Anschauung verteidigt, ohne den päpstlichen Erlaß zu erwähnen.



Karl Holl, Die Bedeutung der neuveröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte. In: Sitzungsberichte der Preuß. Akad. der Wissenschaften 1925. III/IV, S. 18—31. — 1. Ihre Bedeutung für die Synoden zu Cäsarea und Tyrus. Die Melitianer haben nach 328 in Alexandria dem Athanasius einen Gegenbischof an die Seite gestellt. — 2. Die Urkunden sind für die Geschichte des Mönchstums; wichtig die melitanische Bewegung stützt sich sehr auf ein Mönchtum, das seine bestimmte Ordnung besaß.
Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

In einem Abdruck aus „The Bulletin of the John Rylands Library" 9, 1, Jan. 1925, behandelt der um mannigfache Aufschließung altchristlichen Quellenmaterials sehr verdiente J. Rendel Harris „The sources of Barlaam und Joasaph", um seine in früheren Aufsätzen derselben Zeitschrift (vgl. ZKG N. F. VI, S. 114) vorgetragene Hypothese, daß in den Akten der Katharina eine altchristliche Apologie des zweiten Jhd.s, sogar die des Quadratus (jetzt übrigens offen gelassen), stecke, angesichts der Nachweise von J. A. Robinson und Klostermann-E. Seeberg (worüber G. Krüger in ThLZ 1924, S. 544f.) erneut zu stützen. Dies geschieht hier durch eine Konjektur, durch die Thallos als weiterer Gewährsmann der Märtyrerheiligen erscheint; der Vergleich mit Tertullian apol. 10 (durch den die Konjektur veranlaßt ist) soll ergeben, daß schon im zweiten Jhd. griechische Autoren der Art durch Apologeten benutzt wurden. Weitere Beweise in einem Aufsatz des Juliheftes werden in Aussicht gestellt. Gegen ihre Stichhaltigkeit spricht schon der Umstand, daß euhemeristische Bekämpfungsweise bei den altchristlichen Apologeten noch selten ist.
Hennecke, Betheln (Hannover).

Odo Casel, Das Wort sacramentum. In: Theolog. Revue. Jg. 24, Nr. 2, Sp. 41—47. — Im Anschluß an eine Rezension des Werkes von Ghellinck, Backer, Poukens, Lebacqz: Pour l'histoire du mot Sacramentum gibt Casel eine kurze Skizze, wie er sich die Entwicklung von μυστήριον-sacramentum denkt.

Karl Staab, Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen. In: Biblica. Vol. V, Fac. 3/4. 296 S. — Didymus ist der Hauptscholiast der Katene, Maximus Confessor hat als spätester Autor zum Aufbau der Katene Material geliefert. Da in der Katene die christologischen Streitigkeiten (Severus v. Antiochien, um 538) noch nachwirken, so liegt der Termin ihrer Abfassung nahe der Zeit des jüngsten Scholiasten Maximus Confessor (um 662). Der Verfasser läßt sich nicht ermitteln. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

Mittelalter

Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit. Hrsg. von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien. Reihe A: Regesten. Abteilung 1: Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453. Bearbeitet von Franz Dölger. 1. Teil: Regesten von 565—1025. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1924. XXIX, 105 S. 4°. 13 M. — Ein lange gehegter Plan beginnt hier verwirklicht, ein dringend empfundenes Bedürfnis befriedigt zu werden. Der unermüdliche Karl Krumbacher hat schon vor 20 Jahren die Sammlung der Urkunden des oströmischen Reiches als dringende Aufgabe der Byzantinistik betrieben und die internationale Arbeit der Byzantinisten dafür in Anspruch genommen. Schon auf der dritten Generalversammlung der Association Internationale des Académies 1907 in Rom war beschlossen worden, daß die Arbeiten sich zunächst auf die Herausgabe eines Regestenwerkes richten sollten. Der Weltkrieg hat diese Bemühungen unterbrochen, aber nicht vereitelt; es ist immerhin ein Zeichen für die deutsche Leistungsfähigkeit, daß jetzt der 1. Band der Kaiserregesten erscheinen konnte und zwar in deutscher Sprache und in einem deutschen Verlage. Ich setze einige

Zeilen des Prospektes her: „Die Kaiserregesten werden, abgesehen von der Ausbeute, die sie für die byzantinische Diplomatik versprechen, noch weitergehende Aufgaben für den Historiker des Mittelalters zu erfüllen haben. Durch die Aufnahme aller in den Urkunden und Quellen erwähnten Gesandtschaften und Friedensschlüsse und ihre chronologische Einregistrierung soll erreicht werden, daß hier ein annähernd vollständiges Bild von der Reichweite und dem Umfange der offiziellen Beziehungen des oströmischen Reiches in Erscheinung tritt; diese Beziehungen, in ihrer Bedeutung noch nicht immer richtig gewertet, berühren alle Länder des Mittelmeerkreises, reichen aber auch darüber hinaus nach Deutschland, Rußland, Kaukasien, ja bis nach China hinein." Das gilt durchaus auch schon von dem vorliegenden ersten Band, der von Justin II. bis Basilius II. 565—1025 reicht. Der chronologischen Verarbeitung des Materials ist besondere Sorgfalt zugewendet worden. Die auf die Rechts- und Wirtschaftsgeschichte bezüglichen Kaisernovellen werden, was besonders zu begrüßen ist, in ausführlicher Paraphrase wiedergegeben. Die Literaturangaben sind, soweit möglich, vollständig und berücksichtigen auch die entlegenste, fremdsprachige Literatur. Der Band entspricht durchaus den Erwartungen, die man an ein solch monumentales Werk stellen kann. Er ist von Franz Dölger über Zugrundelegung einer Vorarbeit von Paul Marc bearbeitet worden. Der Ertrag für die Kirchengeschichte ist auch hier schon reich; er wird noch reicher sein in den folgenden Abteilungen, die u. a. die Patriarchatsurkunden registrieren werden. Möge dem bedeutenden und epochemachenden Werke ein glücklicher und rascher Fortgang beschieden sein, damit der Byzantinismus in seiner wahren Gestalt erkannt werden könne.

G. Ficker, Kiel.

Oskar Beyer, Romanik. Vom Sinn und Wesen früher mittelalterlicher Kunst. Berlin, Furche-Verlag, 1923. 111 S. mit 81 Abbildungen. — Ein Gegenwartsbuch, insofern Rehabilitation, „Auferstehung" der „Romanik" sein Ziel ist und der Verfasser mit persönlichem Enthusiasmus an seinen Stoff herangetreten ist. Zugleich ein Laienbuch, insofern B. gegen die „traditionelle" wissenschaftliche Erforschung der romanischen Kunst — z. T. übrigens in Verkennung der auch in ihr schon vorhandenen Standpunktveränderung gegenüber Gotik einerseits, Romanik anderseits — schärfste Kampfesstellung einnimmt. Dennoch ein wissenschaftlich und historisch ernst zu nehmender wertvoller Versuch, den romanischen Stil im Zusammenhang mit der Weltanschauung und Lebensstimmung zu würdigen und von da aus, nicht nur durch die hervorragend gelungenen, plastisch wirkenden, Seltenes auswählenden Bildbeigaben, sondern auch durch eindringliche Analysen der „Romanik" und Aufdeckung ihrer religiösen Triebkräfte für sie zu werben. Daß damit dieses Kunstschaffen Leben gewinnt, und daß B.s Buch damit wieder ein Stück mittelalterlichen lebendigen Lebens zu erschließen mitgeholfen hat, daß es die Kunst des 8. bzw. 9. Jhd.s bis zum beginnenden 13. Jhd. trotz aller Mannigfaltigkeit als Einheit zu begreifen anleitet und mit alledem einen Schritt vorwärts in der Verwertung der Kunstgeschichte als Quelle und Spiegelung der Frömmigkeitsgeschichte bedeutet, wird auch der zugeben müssen, der die Subjektivismen der Darstellung sieht und die zu starken Akzente nicht gutheißen kann.

Paul Ortwin Rave, Der Emporenbau in romanischer und frühgotischer Zeit (Forschungen zur Formgeschichte der Kunst aller Zeiten und Völker, herausgegeben von Eugen Lüthgen, 8. Bd). 143 S. mit 90 Abbildungen auf Tafeln und einer Übersichtskarte. Bonn und Leipzig, Kurt Schroeder, 1924. gbd. M. 10. — Diese auf Anregung von Paul Clemen 1921 entstandene gründliche und interessante Untersuchung verdient die Beachtung aller derer, die das Werden der Gotik interessiert. In fünf Kapiteln durchläuft der Verfasser Geschichte und Eigenart des Emporenbaus in romanischen und frühgotischen Kirchen. Im ersten Kapitel wird Begriff und Begrenzung gegeben (die Lotbauempore, Querhausempore, Westempore, Doppelkirchen und reine Emporenkirchen. Die verschiedenen Arten der Abseitempore). Dabei kommt R. zu folgender Bestimmung:

„Die reine Emporenkirche ist eine Anlage mit jeseit zwischen Nebenschiffen und Lichtgaden versehenen Hochgeschossen.“ Die Hochgeschosse erscheinen nach R. entweder 1. als Blendgeschoß oder 2. als Laufgang oder 3. als unechte Empore oder 4. als halbechte Empore oder 5. als echte Empore oder 6. als Scheinempore; diese klare Scheidung wird die Stilkunde aufnehmen und dem unklar gebrauchten Ausdruck triforium endgültig den Abschied geben dürfen. Im 2. Kapitel wird der vorromanische Emporenbau behandelt. Die Frage nach dem Woher des Emporenbaus findet die Beantwortung, daß in den östlichen Ländern die Empore eines jener Elemente war, das die christliche Basilika als lebenden Bestandteil gewisser Versammlungsräume antraf. R. betont insbesondere den Zusammenhang mit den palästinensischen Synagogen, die an drei Seiten Obergeschosse aufwiesen, läßt demnach den Stammbaum des christlichen Emporenbaus im palästinensischen Küstenstrich und im Ostjordanland wurzeln. Seiner Ansicht nach ist nicht Geschlechtertrennung der Grund für die Entstehung der Emporen gewesen, sondern raumkünstlerische Gesichtspunkte. Nehmen wir R.s Deutung an, so interessiert uns das Ergebnis um so mehr, „daß die Empore über die östlichen Kunstkreise hinaus kaum Verbreitung findet, und daß sie, wo sie im ersten Jahrtausend im Abendland auftaucht, ein Absprengsel dieser griechisch-byzantinischen Kunstkreise ist.“ Das wird im Folgenden durch Beispiele belegt und auch die Frage, warum z. B. in Ravenna der Emporenbau nicht Eingang fand, dahin beantwortet, daß hier weströmische Baugesinnung sich gegen Ostrom trotz nahester Beziehungen noch behauptete. Die vorromanischen Emporenbauten Frankreichs und Deutschlands werden kritisch besprochen, wobei P. Frankls These von Raumaddition und Raumdivision („der Römer baut additiv, der Spätgrieche divisiv“) Anlaß gibt, das Wesen des Emporenbaus tiefer zu erfassen. „Nur eine Baugesinnung, die raumwirrend dachte, konnte die Empore erfinden, die sammelnde mußte sie ablehnen, so große zweckliche und nützliche Vorteile die Anlage von Obergeschossen auch bot.“ Im 3.—5. Kapitel wird eingehend behandelt der Emporenbau in Frankreich, Italien und im Rheinland, Westfalen, Sachsen und Skandinavien. Glücklich nenne ich die Einführung des Ausdrucks „Raumstufung“ für die Über- und Unterordnung der Räume in der kirchlichen Baukunst des Mittelalters. Sehr einleuchtend und neue Gesichtspunkte aufzeigend — vielleicht das Beste in diesem Buch — spricht R. über die Anfänge der Gotik, immer nicht nur das Einzelne, sondern das Ganze der mittelalterlichen Baukunst beachtend: „Das Werden der Baukunst des Mittelalters erscheint als Ein großer Strom.“ Das sechste Kapitel bringt die kurze Zusammenfassung. „Die Formgeschichte der romanischen Emporenkirchen unter dem Gesichtspunkte eines immanenten Werdens der Gotik“ anschauen zu lehren, ist R.s Absicht, die seiner auch vorzüglich ausgestatteten Spezialuntersuchung kunst- und theologiegeschichtliche Weite gibt. Ernst Straßer, Lübeck.

C. Rodenberg, Pippin, Karlmann und Papst Stephan II (Historische Studien, Heft 152). Berlin, Ebering, 1923. III, 119 S. — Diese ausgezeichneten gründlichen Studien zeigen, wie viel bei einer sorgfältigen Behandlung der Quellen selbst auf einem so viel durchackerten Gebiet noch herauskommt. Es ist darum auch lebhaft zu bedauern, daß R. abweichende Meinungen selten erwähnt, geschweige, daß er sich mit ihnen auseinandersetzt. Ich glaube doch, daß eine etwas größere Ausführlichkeit angebracht gewesen wäre, wenn auch dadurch die Geschlossenheit der Form etwas verloren hätte. Freilich tritt bei der von ihm gewählten Form die Hauptsache nur um so deutlicher hervor und auch wir Kirchenhistoriker werden uns seine Resultate gesagt sein lassen, wenn er auch rein von politischem Gesichtspunkte aus schreibt. Wenn ich recht sehe, ist nämlich die Hauptsache, daß R. den aktiven Anteil des Papsttums an der Politik der Jahre 753ff auf das richtige Maß zurückführt; nicht als ob es nicht große Politik hätte treiben wollen; aber es scheiterte an der überlegenen Diplomatie Pippins, der sich über die von ihm selbst gezogenen Grenzen nicht hinausdrängen ließ. In der Tat tritt uns Pippin als ein kluger und umsichtiger Diplomat ent-

gegen, der die Überlegenheit seiner Macht wohl zu nützen wußte, aber keineswegs mißbrauchte. Die Rücksicht auf das Papstum spielte in seinem Handeln gar nicht die erste Rolle, sondern der Gedanke der Sicherung seines Königtums, namentlich gegenüber Karlmann und seinen Söhnen. Daher auch die Schonung, die er dem Langobarden Aistulf angedeihen ließ, daher auch die Zurückhaltung gegenüber den päpstlichen Wünschen, die sich genau an die Umgrenzung der Schenkungsversprechen hält. Mit besonderen Nachdruck wird dargetan, daß es eine Schenkungsurkunde von Quierzy nicht gegeben hat, daß die wichtigste Schenkungsurkunde die nach dem Frieden von 756 ausgestellte gewesen ist, mit der die Auseinandersetzung zwischen Pippin und Stephan ihren Abschluß fand. Die weitergehenden Wünsche des Papstes verdichten sich allmählich zur Konstantinischen Schenkungsurkunde, für deren Entstehung wir lebhafte und lehrreiche Winke erhalten. Immer wird das Ziel im Auge behalten, die Fäden der großen Politik aufzudecken, wie das besonders gut im letzten über Pippins Verhalten zu den Griechen handelnden Abschnitt zutage tritt. Dabei zeichnet sich die Arbeit aber auch aus durch die sorgfältige Untersuchung der Begriffe; ich mache da aufmerksam auf die Untersuchung des Sinnes von patricius, respublica Romana, iustitia s. Petri, spondeo et promitto in Kaiserurkunden. Dabei fallen viele lehrreiche Bemerkungen über den Charakter der uns zur Verfügung stehenden Quellen auf. „Erst mit der Einsicht, daß die Biographien der Päpste dieser Zeit zugleich politische Tendenzschriften gewesen sind, gewinnt man den Standpunkt, von dem aus man sie als Geschichtsquellen richtig werten kann.“ So ist R.s Arbeit auch methodisch sehr wertvoll.

Franç. Baix, Étude sur l'abbaye et principauté de Stavelot-Malmédy. Première partie: L'abbaye royale et Bénédictine. Des origines à l'Avènement de S. Poppon, 1921. Paris, Champion; Charleroi, „La Terre Wallonne“, 1924. 220 S. 8°. — In dieser auf sehr genaue Quellenuntersuchungen gegründeten Monographie über die erste Geschichte der berühmten Doppel-Abtei Stavelot-Malmédy wird ein höchst interessantes Stück Geschichte der frühmittelalterlichen Zeit gegeben; es wird auch überall auf die großen historischen Zusammenhänge hingewiesen. Natürlich werden die Angaben über das Leben des Stifters Remaclus genau untersucht und die Umwandlung der aus kolumbanischen Anregungen hervorgegangenen Klostergründung zum benediktinischen Mönchtum beschrieben. Dem Kapitel über die Anfänge folgen drei Abschnitte über die eigentliche Geschichte des Klosters bis 1021: bis zur 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts: la période de ferveur; bis 938: les premiers abbés commendataires; bis 1021: réforme et décadence. In dem folgenden vierten Kapitel wird systematisch über die ökonomische Lage gehandelt, weiter über Kunst und Wissenschaft im Kloster, wobei Christians von Stablo Schriftstellerei ausführlich gewürdigt wird, ferner über die juristische Lage wie die Verfassung im Kloster, endlich über das religiöse Leben. Es wird ausführlicher über die interessante Publikation berichtet werden, wenn die folgenden Bände vorliegen. G. Ficker, Kiel.

J. Geiselmann, Ps. Alkuins Confessio Fidei pars IV. de corpore et sanguine Domini, eine antiberengarianische Übersetzung der expositio missae des Florus von Lyon. In: Theologische Quartalschrift, Jg. 105, H. 3/4, S. 272—95. — Ergebnis dieser Untersuchung: Die Confessio beruht auf der expositio missae des Florus von Lyon. Ihr Eigengut zeigt, daß der Bearbeiter ein Gegner Berengars gewesen ist. Die Schrift gehört also dem 11. Jhd. an.

Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

Bernh. Gaffrey, Der liber de unitate ecclesiae conservanda im Lichte mittelalterlicher Zeitanschauungen. (Historische Studien, Heft 147.) Berlin, E. Ebering, 1921. XV, 179 S. — Die im Titel genannte Schrift des Hersfelder Mönches Walram, den der Verfasser mit dem späteren Bischof Walram von Naumburg identifiziert, ist die hervorragendste Streitschrift, die für Kaiser Heinrich IV. geschrieben worden ist. G. zeigt mit reichlichen, etwas

weitläufigen Zitaten, daß ihr Verfasser ganz im Banne der augustinischen Ideen steht, ohne doch zu verkennen, daß im Mittelalter eine gewisse Abwandlung dieser Ideen stattgefunden habe. Die Abhandlung trägt deutlich die Züge der Greifswalder Bernheimer Schule, deren Arbeiten registriert werden, und sie dient sicherlich zum Verständnis der mittelalterlichen Gedankenwelt und zur Erklärung mancher bisher nicht recht verstandenen Äußerungen, wenn ich auch nicht finden kann, daß wir künftig unsere Anschauungen über die Verwerflichkeit der klerikalen Ansprüche des Mittelalters zu ändern hätten. Es würde mir richtiger erschienen sein, wenn der Verfasser seine Gedanken in Form eines Kommentars der Schrift de unitate niedergelegt hätte. Der Druck könnte korrekter sein.

G. Ficker, Kiel.

Walther Holtzmann, Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des 1. Kreuzzuges. In: Histor. Vierteljahrschrift, N. F., Jg. 22, H. 2/3, S. 167—99. — Die Studien wollen einen Beitrag zur Aufhellung des Problems bringen, inwieweit die Orientpolitik der Kurie für den Entschluß Urbans II. zum Kreuzzug maßgebend war. H. kommt zum Ergebnis, daß für das Zustandekommen des Kreuzzugsgedankens der Unionsplan ohne Bedeutung gewesen ist. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

H. Hoogeweg, Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern. Bd. I. Stettin, Leon Saunier, 1924. XXIII, 728. S. — Als Direktor des Staatsarchivs in Stettin hatte H. von Amts wegen die „Geistlichen Urkunden" zu katalogisieren, in seinen Mußestunden hat er daneben die Geschichte der einzelnen Klöster bearbeitet. Die Klöster kommen in der alphabetischen Reihenfolge der Orte zur Behandlung; der vorliegende 1. Band enthält Anklam, Belbuck, Bergen a. Rügen, Buckow, Kammin, Kolbatz, Kolberg, Köslin, Krummin, Dramburg, Eldena, Gartz a. O., Greifenberg, Greifswald. Man kann zweifeln, ob die von H. gewählte Art, den Stoff in Form von Monographien darzubieten, die richtige war. Sein Buch sollte „bei aller Wissenschaftlichkeit auch ein Buch zum Lesen und Nachschlagen sein". Nun liest sich ja auch einiges, wie etwa der endlose Mühlenstreit und der Streit wegen der Schiffahrt und der Fischerei in der Rega, den das Prämonstratenserkloster Belbuck mit den Städten Treptow und Greifenberg führte, ganz hübsch, aber zum größeren Teil ist doch wohl der Stoff zu spröde für eine solche Darstellung. Ein Urkundenbuch wäre vielleicht praktischer gewesen. Wenn aber H. sich einmal zu einer Darstellung entschlossen hatte, dann hätte er vielleicht noch einen Schritt weitergehen und statt der Darstellung in Form von Klostermonographien (wobei Zusammenhänge zerrissen werden mußten und Wiederholungen unvermeidlich waren) eine straffere Zusammenfassung und noch gründlichere Verarbeitung und eine Darstellung in größeren organischen Komplexen (Bekehrung und Kultivierung der Wenden, sittliche Zustände, Studien, Reform, Reformation u. dgl.) wählen können. Andererseits hat aber auch die Form der Stoffdarbietung sozusagen als Halbfabrikat ihre besonderen Vorteile. Jedenfalls haben wir allen Grund, dem Verf. für seine Riesenarbeit zu danken. Er hat sein Ziel erreicht: „dem für die pommersche Geschichte Interessierten zu zeigen, was die Klöster für die Entwicklung des Landes geleistet haben und was das Land ihnen verdankt, wie sich das Leben in ihnen abgespielt hat und wie sie in die allgemeinen Geschicke der Greifenlande eingegriffen haben." Das Buch ist ferner sehr ergiebig für die historische Geographie, für die Feststellung alter Grenzen und eingegangener Orte, für die Geschichte der Ortschaften, der Geschlechter und der Kultur Pommerns. Endlich fällt natürlich auch manches Neue für die allgemeine Ordens- und die allgemeine deutsche Kirchen-, politische und Wirtschaftsgeschichte ab.

O. Clemen, Zwickau i. S.

Denkmäler der Pommerschen Geschichte. Band I: Die Prüfeninger Vita des Bischofs Otto von Bamberg. Zur 800jährigen Gedenkfeier der Einführung des Christentums in Pommern. Hrsg. von Adolf Hof-

meister. Verlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg, Greifswald, 1924. LX, 117 S. 3 Tafeln. — Die nach dem Urteil des Herrn Herausgebers älteste und mindestens für die erste Pommernfahrt bei weitem wichtigste der alten Lebensbeschreibungen des Bischofs Otto I. von Bamberg erhält hier eine Neuausgabe, die weit über die früheren beiden Ausgaben hinausführt. Nicht nur, daß in den Anmerkungen und Erläuterungen von der Erkenntnis, daß sie die älteste und nicht die jüngste, abgeleitete sei, durchweg Gebrauch gemacht wird und damit höchst wertvolle Nachrichten zu ihrer Geltung kommen, die es gestatten, das Wirken Ottos in Pommern genauer und zuverlässiger zu erkennen, als bisher angenommen wurde, sondern es werden auch alle vorhandenen Handschriften der Vita zum ersten Male nutzbar gemacht. Damit wird eine Aufgabe erfüllt, die in besseren Zeiten den Monumenta Germaniae historica obgelegen hätte, die aber verständlicherweise jetzt nicht von ihnen in Angriff genommen werden kann, und es zeigt sich ein Weg, auf dem den M. G. beigesprungen werden kann. Selbstverständlich hat der Herausgeber von den bewährten Grundsätzen der M. Gebrauch gemacht, wenn er sich auch in der Raumausnutzung etwas freier bewegt hat. Dahin gehört es, daß die erläuternden Anmerkungen und die Nachweise der Zitate umfangreicher gestaltet worden sind, daß ein großer Teil der Einleitung den bildlichen Darstellungen Ottos gewidmet und auch 3 Tafeln mit den ältesten Siegeln Ottos und seinem, wohl noch zu Lebzeiten angefertigten Bilde aus der Klosterkirche in Prüfening beigegeben worden sind. Damit werden wichtige authentische Zeugnisse der historischen Forschung zugeführt und zugänglich gemacht. So bedeutet diese Neuausgabe in jeder Beziehung eine Förderung unserer Kenntnis und eine Bereicherung unserer Literatur, und es ist zu hoffen, daß die „Denkmäler der Pommerschen Geschichte", die mit ihr so glücklich eröffnet worden sind, uns noch viele derartige Gaben bescheren werden. G. Ficker, Kiel.

Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor. Nunc primum edidit et commentario critico instruxit Joh. de Walter. Vindobonae et Vratislaviae, Aem. Haim et Soc., 1924, CXXXI et 654 f. — Alle Forscher, die ihr Augenmerk auf die Entwicklung der Philosophie, Theologie und des kanonischen Rechts im Mittelalter richten, sind dem Herausgeber für das von ihm vorgelegte, auch mustergültig ausgestattete Werk, das nur in langjähriger entsagungsvoller Kleinarbeit geschaffen werden konnte, zu größtem Dank verpflichtet. Denn es hat unsere Kenntnis der Frühscholastik um ein Bedeutendes erweitert und vertieft und darf auch als ein wichtiger Beitrag zur Lösung der großen Zukunftsaufgabe einer literar-historischen und quellenkritischen Würdigung des Fürsten der Scholastik, des Thomas von Aquin, gewertet werden. Seit H. Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I (1885), S. 621 ff. die aufsehenerregende Mitteilung gemacht hat, daß sich unter den Schätzen der Turiner Staatsbibliothek drei vollständige Handschriften der Sentenzen des Gandulphus befänden, blieb das Interesse für diesen Theologen ununterbrochen rege. Seine Existenz war bis dahin nur aus verhältnismäßig wenig umfangreichen Zitaten in den kanonistischen Quellen des 12. bis 14. Jahrhunderts bekannt. v. Walter konnte für seine Ausgabe nicht mehr jene drei von Denifle entdeckten Manuskripte, die beim Brande der Turiner Bibliothek (1904) verloren gingen, benützen. Glücklicherweise besaß aber die Turiner Bibliothek nicht drei, sondern fünf Handschriften unseres Sentenziariers. Die zwei Denifle unbekannt gebliebenen Exemplare (Cod. CXXXVI e III 25 und Cod. CLXI e IV 26 des Katalogs des Pasinus) blieben erhalten, und dazu kam noch der von Grabmann entdeckte Cod. 242 des Cisterzienserstifts Heiligkreuz in Niederösterreich. Von nur geringem Wert für die Textgestaltung waren schließlich die im Bamberger Miscellancodex B IV 29 fol. 126 vb — 142 rb erhaltenen Exzerpte, die S. XXVI—XXXIII vom Herausgeber genau bestimmt werden. Trotzdem v. W. in etwa 400 Handschriftenkatalogen nach weiteren Manuskripten des G. gesucht hat, konnte kein einziges neues Exemplar ausfindig gemacht werden. Dabei ist es selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß, wie v. W. mit Recht vermutet,

schließlich doch noch unter den vielen anonymen Sentenzen und Summen der Kataloge Handschriften des Gandulphus verborgen sind, wie ja auch die drei von v. W. benützten vollständigen Manuskripte nicht den Namen des Verfassers angeben. Dem sauber und zuverlässig nach den Grundsätzen moderner Editionstechnik gedruckten Text ist in v. W.s Ausgabe ein doppelter Apparat beigegeben. Der erste bietet unter Fortlassung der Schreibfehler und belanglosen Verschiedenheiten in der Wortstellung alle irgendwie beachtenswerten Varianten. Im zweiten Apparat — und gerade hier verbirgt sich eine besonders hocheinzuschätzende Arbeitsleistung — werden die zahllosen Zitate und Anspielungen aus der Hl. Schrift, den Vätern und mittelalterlichen Theologen verifiziert. Dabei wird nicht nur vermerkt, aus welcher Schrift die Zitate stammen, sondern auch die Quelle genannt, der G. sie entnommen hat.

Die These Denifles, daß Petrus Lombardus das Sentenzenwerk des G. benützt hat, ist jetzt, nachdem sich bereits Saltet und vor allem de Ghellinck dagegen ausgesprochen haben, als endgültig erledigt anzusehen. Das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis ist auf Grund des durch v. W. vorgelegten Beweismaterials als absolut gesichert anzunehmen; v. W. hat hier vollständig Klarheit geschaffen. Das gewonnene Ergebnis ist, vom methodischen Standpunkt aus gesehen, nicht zum wenigsten deshalb interessant, weil der Nachweis geführt wird, daß die von de Ghellinck zu Gunsten derselben These beigebrachten Gründe, die allerdings nur auf einer kritischen Vergleichung von größeren Abschnitten und nicht der ganzen Schrift des G. mit dem Lombarden beruhten, tatsächlich noch keine sichere Entscheidung zulassen. Erst das auf Grund einer kritischen Durchprüfung des ganzen Sentenzenwerkes gewonnene Beweismaterial hat vollständige Klarheit und die Entscheidung gebracht (S. XLI ff.). Auch die Bemühungen v. W.s um eine möglichst genaue Fixierung der Abfassungszeit der Schrift sind nicht vergeblich gewesen. Der Nachweis, daß G. sehr wahrscheinlich die Kanonisten Rufin und Stephan von Tournay benützt hat, gestattet die Festsetzung des Jahres 1160 als Terminus post quem (S. LVII ff.), und eine Untersuchung des Verhältnisses des G. zu den Sentenzen des Petrus von Poitiers, der sein Werk vor dem Jahre 1175 verfaßt hat, ergibt als Resultat die Abhängigkeit des französischen Sentenziariers vom Bologneser Magister und damit die Abfassungszeit für die Jahre 1160—1170 (S. LIX ff.). Mit diesem Ergebnis ist die bis jetzt quellenmäßig nicht näher zu begründende Annahme sehr wohl zu vereinen, daß G. der Lehrer des Bernhard von Pavia gewesen sein soll (S. XXXIX, LXVIII).

Einen besonderen Wert erhält die „Einleitung" noch dadurch, daß v. W. auf Grund einer sorgfältig durchgeführten quellenkritischen Analyse die dogmengeschichtliche Bedeutung des neuen Sentenzenbuches und seine Stellung in der Entwicklungsgeschichte der Theologie zu bestimmen bemüht ist. Das Hauptaugenmerk mußte naturgemäß darauf gerichtet sein, genau festzustellen, in welcher Weise sich G. außer mit Gratian vor allem mit Petrus Lombardus auseinandersetzt, inwieweit er sich dem Lombarden anschließt, oder inwieweit er über ihn hinausführt und mit neuem Material arbeitet oder in selbständiger Spekulation zu den theologischen Problemen Stellung nimmt (S. LXIX—CXXI). Die mit peinlicher Sorgfalt durchgeführte Einzelanalyse und die Vergleichung der Komposition beider Schriften berechtigen v. W. in fein abgewogenem Urteil zu der Feststellung, daß wir es mit einem durchaus nicht unselbständigen und wertlosen Auszug aus dem Lombarden zu tun haben, wie es der Turiner Handschriftenkatalog des Pasinus behauptet hat. Gandulph verhält sich zum Lombarden wie dieser zu Hugo von St. Victor. Beidemal ist viel Gedankenmaterial übernommen, aber beidemal liegt eine selbständige Arbeit vor, und darum vermag das Werk des G. der dogmengeschichtlichen und ebenso der kanonistischen Forschung manches neue Material zu bieten (S. CXXI). In G. lernen wir einen Theologen kennen, dem es weder an originellen Gedanken noch an Mut der eigenen Überzeugung fehlt (S. CXXII), und der imstande ist, „Probleme zu sehen, auf Schwierigkeiten aufmerksam zu machen und einmal ausgesprochene Gedanken mit Konsequenz durchzuführen . . . Er ist ein theologischer Denker, der ernst ge-

nommen sein will" (S. CXXVII). Zum Schluß möchte ich noch darauf hinweisen, daß sich Gandulphus auch als Glossator des Decretum Gratiani betätigt hat (S. XXXVIII). Berthold Altaner, Breslau

Regesten der Bischöfe von Straßburg. Bd. II. Im Auftrag des wissenschaftlichen Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich hrsg. von Alfr. Hessel und Manfr. Krebs. 1. Lieferung: Regesten Heinrichs von Veringen u. Bertholds v. Teck. 1202—1244. Universitäts-Verlag Wagner, Innsbruck, 1924. III, 91 S. 4°. M. 16.—. — Der 1. Band dieses Urkundenwerks, bearbeitet von Hermann Bloch und Paul Wentzke, erschien 1908. An Stelle der nicht mehr bestehenden Kommission zur Herausgabe elsässischer Geschichtsquellen hat das Wissenschaftliche Institut der Elsaß-Lothringer im Reich die Veröffentlichung der Fortsetzung unternommen, und die tätige Beihilfe der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft den Druck ermöglicht. Der 2. Band soll die Regesten der Jahre 1202—1306 enthalten. Bearbeitet haben die vorliegende 1. Lieferung Professor Dr. A. Hessel (Göttingen, früher Straßburg) und M. Krebs (ehemals Volontär am Preuß. Geh. Staatsarchiv). Ein ausführlicheres Vorwort wird zusammen mit den Registern der 5. Lieferung beigegeben werden. Es sind im ganzen 408 Regesten (Nr. 739—1147), die in dieser Lieferung gegeben werden, darunter einige Fälschungen. Die Bearbeitung ist anscheinend ausgezeichnet sorgfältig, manches Regest erscheint wie eine kleine wissenschaftliche Abhandlung. Es mag heute genügen, in dieser Weise auf diese Publikation aufmerksam zu machen und ihr von Herzen glücklichen Fortgang zu wünschen. Es ist eine Ehrenpflicht gegen Straßburg, sie zu vollenden.

Erich Caspar, Hermann von Salza und die Gründung des Deutschordensstaats in Preußen. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. VIII, 107 S. M. 3.—. — Hier werden nicht die äußeren Ereignisse der Gründungsgeschichte des Deutschordensstaats in Preußen zur Darstellung gebracht, sondern der Anteil, den sein Schöpfer Hermann von Salza an ihnen gehabt, wird dargelegt, was er mit der Gründung erstrebte, und was er erreichte. Man sieht wieder einmal, wieviel Neues bei einer umsichtigen Verwertung der Quellen, bei einer Einordnung in die großen historischen Zusammenhänge und die weltgeschichtlich ausschlaggebenden Faktoren selbst bei viel beackerten Gebieten noch herauskommt. Die Gestalt Hermanns von Salza tritt, nicht nur als Diplomat, sondern als überlegener Staatsmann deutlich hervor, der in dem Antagonismus von Kaisertum und Papsttum, in den widerstrebenden Ideen von weltlicher und geistlicher Gewalt, der bei der Gründung des neuen Staatswesens naturgemäß seine Rolle spielte, das Erreichbare erstrebte und selbst noch mittelalterlich gebunden, doch Grundlagen zu schaffen wußte für das Kommende, für das Werdende. Damit erhält auch das Büchlein, das ich dankbar begrüße, seine Bedeutung für die Gegenwart. Grundlegend für seine Auffassung ist die Interpretation der Kaiserurkunde von 1226 und der Bulle Gregors IX. vom 3. August 1234. Die Kaiserurkunde von 1226 ist nicht das Staatsgrundgesetz des Ordensstaates, sondern ein Zukunftsprogramm, das die kaiserliche Garantie für die volle landesherrliche Stellung vorsah, indem es als das Ziel Hermanns, dem Orden die Autonomie gegenüber weltlichen und geistlichen Lokalgewalten zu verschaffen, ins Auge faßte. Die Erfahrungen, die der Orden mit dem Burzenlande gemacht hatte, haben bei ihm diese Konzeption entstehen lassen, und es wird der Zusammenhang beider Unternehmungen in Hermanns Gedankenkreise in überzeugender Weise dargelegt. Beeinträchtigt wird aber der Gedanke der Autonomie des Ordensstaates durch die päpstliche Bulle von 1234, die ganz im Sinne der baltischen päpstlichen Missionspraxis gehalten das dem Orden geschenkte Land in das Eigentum des Hl. Petrus aufnimmt und damit die Lehnsabhängigkeit vom Papste begründet. Vortrefflich wird hier der Charakter der baltischen Mission und namentlich der päpstlichen Mission dargelegt. Zwischen den konkurrierenden Gewalten von kaiserlicher und päpstlicher Weltanschauung hat Hermann von Salza durch kluge Kompromisse ein Staatswesen geschaffen, das nur als ein wirkliches

Kunstwerk bezeichnet werden kann und eine lange Blüte erreicht hat. Weiter wird vortrefflich und immer anregend gezeigt, was die innere Einrichtung des Ordensstaates den palästinensischen Verhältnissen, dem friedericianischen Staatswesen Siziliens, dem eigenen Geiste Hermanns verdankt, wobei namentlich hervorzuheben ist, das es seine hauptsächlichste Tat war, den Orden aus den orientalischen Verhältnissen zu lösen und in die große ostdeutsche Kolonisationsbewegung einzufügen. H. hat jedenfalls den Grund gelegt zu dem Besten, was der Orden in seinem Schoße entwickelte: die präzis arbeitende Verwaltung eines in harter, nüchterner Zucht erwachsenen Beamtentums, wie es kein anderer Territorialstaat so früh und in solcher Vollendung aufwies, vorbildlich und ein kostbares Vermächtnis für das neue Preußen, das fähig war, der Träger der Bismarckschen Reichsgründung zu sein. Es ist erstaunlich, welch' starkes Leben Caspar den Gedanken Hermanns von S. abgewinnt, und wie er es versteht, die fernliegende Vergangenheit mit der Gegenwart und Zukunft zu verbinden. G. Ficker, Kiel.

Martin Grabmann, Die Bewertung der profanen Studien bei Thomas von Aquin. In: Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellsch. Bd. 31, H. 4, S. 311—28. — „Th. ist nicht bloß grundsätzlich für die Berechtigung und Selbständigkeit der Philosophie und der profanen Wissenschaften überhaupt eingetreten, er hat in seiner eignen literarischen Tätigkeit dem profanen Wissen eine umfangreiche Stelle eingeräumt." Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

Der hlg. Birgitta widmete Joh. Lindblom im 2. Kap. seines Buches über Die literarische Gattung der prophetischen Literatur (Upsala, Universitäts-Årskrift 1924. Teologie 1) eine dem Kirchenhistoriker wegen ihrer Zugehörigkeit zu einer alttestamentlichen Untersuchung leicht fremd bleibende Studie, auf die hiermit ausdrücklich hingewiesen sei. L. kommt auf Br. und überhaupt auf die mittelalterliche „Revelationsliteratur" auf Grund des Bestrebens, daraus auch die Propheten als „Revelations-Empfänger" zu begreifen und die ursprünglichen literarischen Einheiten im prophetischen Schrifttum wiederherzustellen. Zscharnack.

J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jhd.s in Frankreich und in den Niederlanden. Deutsch von T. Jollus Mönckeberg. München, Drei Masken-Verlag, 1924. VI und 522 Seiten. 14 Tafeln. — Die französisch-burgundische Kultur des ausgehenden Mittelalters ist der Inhalt dieses schön geschriebenen Buches, das herausgewachsen ist aus dem Bedürfnis, die Kunst der Brüder van Eyck und ihrer Nachfolger aus dem Zusammenhang mit dem Leben am Ende des Mittelalters besser zu verstehen, aber über das Künstlerische weit hinaus das Ganze der „letzten Erscheinungsformen der mittelalterlichen Kultur" erfassen will, und zwar nicht als die „Adventzeit der Renaissance", sondern als Vollendung des Mittelalters. Dabei dürften nicht nur die eigentlichen die Frömmigkeit analysierenden Kapitel (z. B. 12: Der religiöse Gedanke und seine bildliche Gestaltung; 13: Frömmigkeitstypen; 14: Religiöse Erregung und religiöse Phantasie) den Kirchenhistoriker interessieren; sondern das ganze Buch vermittelt, trotzdem es keine Gesamtdarstellung, sondern nebeneinandergestellte Skizzen und Bilder enthält, und trotz der Mängel, die ihm nicht fehlen, ein so plastisches Bild des Stils damaligen Lebens und Empfindens mit seinem Wechsel von Sinnenlust und Weltfreudigkeit einerseits, Askese und Todesfurcht anderseits, seinem Nebeneinander bunter Mannigfaltigkeit und starrer Gebundenheit, daß seine Lektüre reiche Anregungen gibt. Genannt sei noch gleich das 1. Kapitel, das Präludium für alles Folgende: „Die Spannung des Lebens". Durch das scheinbar bewußte Ablehnen alles Trockenen und Betonen alles Ästhetischen wird freilich der wissenschaftliche Wert dieser interessanten Untersuchungen gemindert. Dem Buche fehlt z. B. auch eine bibliographische Einführung: Der Verfasser läßt den Kritiker erraten, welche Werke ihm bekannt, welche unbekannt blieben; so steht es u. a. mit der Arbeit von Imbart de la Tour (Les origines de la Réforme, 1905, 1909).

Ein anderer Mangel des Buches besteht darin, daß Huizinga, der über das „Ende des Mittelalters" und über das „Erwachen der Renaissance" spricht, keine Definition von diesen beiden kulturhistorischen Perioden gibt. Der Leser weiß also nicht, worin für den Verfasser das Wesen der Renaissance und des Mittelalters besteht. Die einzelnen nur sich verstreut vorfindenden Äußerungen sind anfechtbar. So spricht Huizinga (S. 36) über den Optimismus der Renaissancezeit folgendermaßen: „Welche Menschen sind es, die zuerst voller Hoffnung und Befriedigung über die eigene Zeit sprechen? Nicht die Dichter, noch viel weniger die religiösen Denker, auch nicht die Staatsmänner, sondern die Gelehrten, die Humanisten." Aber die Humanisten bildeten keine abgeschlossene Gemeinschaft, zu ihnen gehörten doch ebensogut die Poeten (wie Polinian oder Celtes), die religiösen Denker (wie John Colet oder Gio. Pico della Mirandola), die Staatsmänner (wie Thomas Morus und Machiavelli). Und gerade bei den religiösen Denkern, bei den Staatsmännern und besonders bei den Poeten finden wir den Optimismus, als Grundstimmung der Renaissancezeit, nicht nur „intellektuell" (Huizinga, S. 37), sondern als Widerklang des echten und vollen Lebens!

Wenden wir uns zu H.s Beschreibung von einzelnen Seiten der geistigen Geschichte Burgunds, so finden wir manche vortrefflichen Darstellungen (Kapitel 8: Die Stilisierung der Liebe; Kapitel 10: Das idyllische Lebensbild; Kapitel 15: Niedergang des Symbolismus), die sich auf ausgezeichneten Kenntnissen der Literatur und der Quellen stützen. Manchmal benutzt der Verfasser sogar das nicht veröffentlichte Archivmaterial (S. 227—228). Doch scheint uns die Benutzung der Quellen nicht immer objektiv und ihre Überschätzung nicht immer richtig zu sein. Der Verfasser übertreibt z. B. die Bedeutung von Chastellains Schriften (s. S. 73) und vernachlässigt die des Philippe de Commines! Dieser einseitige Gebrauch der Quellen führt den Verfasser dazu, daß er nicht das richtige Wort findet für die politischen Ideen des Zeitalters, wo gerade Ph. de Commines so überzeugend für den Verfall des mittelalterlich-feudalen und für den Sieg des neuzeitlich-nationalen Gedankens ist. J. Pusino, Berlin.

Franz Kampers, Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik. Mit vier Tafeln. Gedruckt mit Unterstützung der Bibliothek Warburg-Hamburg. Leipzig und Berlin, Teubner, 1924. VII, 178 S. — Dieses, Konrad Burdach gewidmete Buch stellt zunächst das Problem auf, den Werdegang der abendländischen Kaisermystik, der Mystik des allumfassenden Herrschergedankens, der universalen Herrschaft des Weltkaisertums zu untersuchen von den Anfängen an bis zu der Zeit, da sie von Kaiser Friedrich II, dessen Kaiseridee ganz mittelalterlich war, zu Grabe getragen wurde. K. findet ihre Ursprünge in dem astralen Glauben Babyloniens und verfolgt nun ihre Weiterausgestaltung durch die verschiedensten Faktoren und durch die verschiedensten Kulturen hindurch, indem er im 2. Kapitel die Kosmokratorsymbolik, im 3. die Adams- und Heilandsmystik, im 4. die Erretterweissagung und im 5. die Kaisersage einer von ausgebreiteter Gelehrsamkeit getragenen Untersuchung unterzieht. Was er dabei von den Heilandserwartungen des Ostens, von Virgils 4. Ekloge, von der Nachwirkung und vermittelnden Tätigkeit der Isis- und Mithrasmysterien, von Alexander, vom Priesterkönig Johannes sagt, gehört zu dem lehrreichsten, was ich seit lange gelesen habe, und bestärkt in dem Urteile, daß das Mittelalter alles andere, nur nicht eine schöpferische Zeit gewesen ist. Im Exkurs wird in einer von vielen Abbildungen unterstützten Abhandlung gezeigt, daß das Labarum nichts anders ist als das alte (ägyptische und assyrische) Henkelkreuz, daß also von irgend welchem christlichen Ursprunge desselben keine Rede sein kann. Es wird immer erstaunlicher, wie viel die christliche Kirche konserviert und entlehnt hat.

Anton Michel, Humbert und Kerullarios. Studien. Erster Teil. Mit einer geographischen Tafel. Paderborn, Schöningh, 1924. VIII, 139 S. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem Historischen Institut in Rom hrsg. von der Görres-Gesellschaft, 21. Band.) — Dieser erste Teil vereinigt drei wertvolle Abhandlungen zur Geschichte der end-

gültigen Spaltung der östlichen und westlichen Kirche mit der Ausgabe der Rationes Humberti Cardinalis de s. Spiritus processione a Patre et Filio aus der Brüsseler Handschrift 1360 (9706—25), XII. Jh., die mit einer lehrreichen Einleitung und fördernden Anmerkungen versehen ist. Dazu werden am Anfang Quellen und Literatur zusammengestellt. Die erste Abhandlung (S. 7—42) behandelt den Einfluß der byzantinisch-deutsch-römischen Politik auf das griechische Schisma seit der ottonischen Zeit bis zur Mitte des 11. Jhd.s. Daß die endgültige Trennung von starken politischen Motiven getragen sei, ist wohl jetzt allgemein anerkannt; ich glaube nur, daß man dann schon bei der Verbindung des Papsttums mit den Karolingern einsetzen muß, wenn man sie recht verständlich machen will. Verf. unterschätzt den deutschen Einfluß in Rom und seine Wirkung gewiß nicht, wenn er urteilt: Schismatische Neigungen in Rom sind geradezu ein Barometer für den deutschen Einfluß in Altrom. Er urteilt wohl auch richtig, wenn er sagt: In seinem Werden ist das sog. Schisma des Kerullarios der erste große, aber schwerlich aufrichtige Versöhnungsversuch aus politischen Motiven, in seinem Ausgang aber der schrille Abschluß einer langen schismatischen Entwicklung. Die zweite Abhandlung, S. 43—65 (76) über Kardinal Humbert, den Staatssekretär Leos IX., zeigt den großen Einfluß, den dieser Kardinal bei Leo IX. gehabt hat. Die erste Epistel Leos IX. an Kerullarios floß aus seiner Feder, und damit ist schon erwiesen, daß er der führende Geist in Leos Orientpolitik war, nicht Hildebrand, der spätere Gregor VII., der vielmehr als ein Schüler Humberts erscheint. Auch die sonstigen Bemerkungen über Humberts Schriftstellerei und ihre Einordnung in den großen Streit sind fördernd. Die dritte Abhandlung (S. 120—130) weist die Schriften Papst Gregors des Großen als eine reichlich benutzte Quelle für Humberts Schriftstellerei nach. Das bestätigt durchaus die Anschauung, daß der Augustinismus in der Gestalt, die ihm Gregor gegeben, im Mittelalter Verwendung gefunden habe.

W. Kienast, Die deutschen Fürsten im Dienste der Westmächte bis zum Tode Philipps des Schönen von Frankreich. 1. Bd. Utrecht, Instituut voor middeleeuwsche Geschiedenis; München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1924. XXXII, 222 S. (Bijdragen van het Instituut voor middeleeuwsche Geschiedenis der Rijks-Universität te Utrecht, uitgegeven door Prof. Dr. O. Oppermann, 10. Bd.). — Der hier vorliegende Band ist ein Teil einer auf die Anregung von Dietr. Schäfer zurückgehenden Arbeit, die sich die Aufgabe stellt, das mittelalterliche Pensionswesen deutscher Fürsten bis zum Tode Philipps des Schönen von Frankreich umfassend und erschöpfend zu behandeln. Er beginnt mit dem Jahre der Schlacht bei Hastings, in dem zuerst ein Soldvertrag nachweisbar ist, und reicht bis zum Ende der englisch-französischen Kriege unter Philipp August. Der zweite Band wird die Fortsetzung des historisch-politischen Teiles bis zum Ausgang Philipps IV. von Frankreich bringen, während der dritte Band den 2., systematischen Teil enthalten soll. Der historisch-politische Teil behandelt die Bündnis- und Lehnsverträge der deutschen Fürsten mit den beiden Westmächten in ihrem historischen Zusammenhang und sucht gewissermaßen an dem Leitfaden dieser Verträge die verschiedenen politischen Konstellationen Deutschlands, Englands und Frankreichs und der deutschen Territorialfürsten zu verfolgen. Es wird ein reiches, historisches Material mit selbständiger Durchforschung und Benutzung der Quellen ausgebreitet, um die Entstehung des europäischen Staatensystems erkennen zu lassen. Da es sich um die politische Geschichte handelt, so kommt naturgemäß für die Kirchengeschichte im eigentlichen Sinne nicht viel in Betracht, so sorgfältig auch überall der Kirche und dem Papsttum als politischen Mächten Aufmerksamkeit zugewendet wird. Schließlich ist aber doch das Ganze eminent kirchengeschichtlich orientiert. Denn nachdem das Papsttum Deutschland um seine Vormachtstellung gebracht hat, ist die Möglichkeit und Notwendigkeit der Bildung des europäischen Staatensystems gegeben: die Entstehung eines europäischen Staatensystems und die Auflockerung des Reichsverbandes gehören auf das Genaueste zusammen. Die selbständige Außen-

politik deutscher Reichsfürsten führte zur Einmischung fremder Mächte in innerdeutsche Verhältnisse. Ausgezeichnet wird auf die Beeinflussung der großen Politik durch die Ereignisse der Territorialgeschichte hingewiesen, ausgezeichnet wird auch die Bedeutung einzelner Ereignisse erfaßt, z. B. S. 214 die Bedeutung der Schlacht bei Bouvines 1214. Man wird die Vollendung des Ganzen, namentlich auch die Vorlegung des 2., systematischen Teiles abwarten müssen, um die Arbeit recht würdigen zu können. Mir scheint, daß das Streben, die großen historischen Zusammenhänge zu finden und aufzudecken, zu guten Ergebnissen geführt hat.

P. O'Sheridan, Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck. (Extrait de la Revue d'histoire ecclésiastique, Tome XXI.) Louvain, Bureaux de la Revue, 1925. — Die älteste Vita Johanns von Ruysbroeck verfaßt von Jan van Schoonhoven (Johannes Theodorici, Dierckx) ist verloren; doch ist es O'Sheridan gelungen, einen Teil derselben wiederzufinden in der zweiten Biographie, der von Pomerius (Uten Bogaerde) verfaßten. Es sind gerade jene Teile, die von den vier letzten Lebensjahren Ruysbroecks handeln, die nun als die Erzählung eines Augenzeugen besonderes Gewicht erlangen, weil es sich in ihnen auch um den Besuch Gerhard Groots bei Ruysbroeck handelt. In gründlicher und lehrreicher Untersuchung wird dies Ergebnis dargelegt und dabei auf die ursprünglichen Absichten und Ziele Ruysbroecks und Groots eingegangen. Der Einfluß, den Joachim von Fiore auf R. ausgeübt hat, wird besonders hervorgehoben, und die Anregungen, die Groot von ihm erhalten und zur Verkörperung in der Wirklichkeit gebracht hat, lassen neues Licht fallen auf die Entstehung der Brüder vom gemeinsamen Leben. Benutzt hat der Verf. die Ergebnisse einer eigenen, wohl noch nicht näher bekannten, 1914 in der Revue belge d'histoire t. I erschienenen Arbeit: Une tentative malheureuse de Ruysbroeck: la fondation du second ordre prédit par Joachim de Flore. Mir scheint die Arbeit besonders wichtig zu sein, weil sie die Nachwirkung und das Wiederaufleben joachimitischer Ideen beweist.

P. Gabr. M. Löhr, O. P., Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform. Leipzig, Harrassowitz, 1924. XII, 190 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Gegründet von Paulus von Loë, hrsg. von deutschen Dominikanern, 19. Heft). In diesem für die Gelehrten- und Reformgeschichte des Dominikanerordens in Deutschland recht ergiebigen Hefte wird das in den „Quellen und Forschungen" veröffentlichte Material auf Grund namentlich der Arbeiten des Chronisten Johannes Meyer, seiner Sammlungen von Urkundenabschriften und Notizen zur Geschichte des Predigerordens, gewöhnlich als Chronicon Ord. Praed. bezeichnet, auf der Universitätsbibliothek zu Basel, der Chronik der Generalmeister im Stadtarchiv in Freiburg i. B. und der bisher noch kaum benutzten von P. Lehmann in München aufgefundenen Cronica brevis ergänzt. Dazu kommt noch die Ausbeute aus mehreren Archiven und Bibliotheken, vor allem aus den Handschriften und Urkunden des Basler Predigerklosters, die sich in einer Fülle wie bei keinem andern Kloster der Teutonia erhalten haben und heute einen wichtigen Bestandteil von Urkundenarchiv und Handschriftenabteilung in Basel ausmachen. Auf Grund dieses reichhaltigen Materials wird eine historische Übersicht über die Teutonia und ihre Reform im 15. Jhd. gegeben, sehr belehrend für die Reformbestrebungen des 15. Jhd.s, ihre Ziele und ihre Ausbreitung. Ich glaube zwar nicht, daß wesentlich neue Züge damit zutage gekommen sind, aber das Bild wird durch die Mitteilungen von Einzelheiten und eine Fülle von Personalien lebendiger gemacht. Die Mitteilungen über die Gelehrten des Ordens, über die Studien, über die Bücher und Bibliotheken sind wertvoll, man trifft manchen bekannten Namen. Wohl selbstverständlich erscheint, daß das Meiste dem Basler Dominikanerkloster zugute kommt. Gute Register beschließen den Band.

G. Ficker, Kiel.

Reformations- und Neuzeit

Gustav Wolf, Reformationsgeschichtliche Neuerscheinungen. In: Mitteilungen aus der histor. Literatur. Bd. 52, H. 1/4, S. 13—23.

Borchardt-Wustmann, Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund nach Sinn und Ursprung erläutert. 6. Aufl., vollständig neu bearbeitet von Georg Schoppe. Mit 35 Abbildungen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1925. X, 518 S. — Die 1. Aufl. dieses trefflichen Nachschlagebuchs erschien 1888, eine Neubearbeitung von Gustav Wustmann 1894. Eine nochmalige Neubearbeitung bereitete W.s Sohn Rudolf vor, doch hinderte ihn ein früher Tod an der Fertigstellung des Manuskripts. Nun hat Schoppe mit bestem Erfolge die Vollendung durchgeführt. Aus der Entstehungsgeschichte erklärt sich die Reichhaltigkeit des Buches; kaum je läßt es einen im Stiche. Dabei erhalten wir doch, wohl dank der sorgfältigen Endredaktion, durchaus den Eindruck eines Werkes aus einem Gusse. Wenn wir das Buch hier anzeigen, so geschieht es, weil die deutsche Literatur des endenden Mittelalters und des 16. Jhd.s (Geiler, Brant, Murner, Luther, Mathesius, Fischart) ausgiebig benutzt und manche dort vorkommende sprichwörtliche Redensart erst ins rechte Licht gestellt worden ist.

D. Martin Luthers Briefe, ausgewählt von Georg Buchwald. Mit einem Bildnis und einer Handschrift. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner. IV, 337 S. Geb. M. 7.—. — In seiner 1784 erschienenen Übersetzung der 1780 und 1781 von Wolf und Schütze neu mitgeteilten Lutherbriefe schrieb der Piarist Johann Siegfried Wiser (vgl. Joh. Haußleiter, Luther im römischen Urteil, 1904, S. 67): „Ich wüßte auch nicht, woraus man den Charakter dieses Paulus ähnlichen Mannes besser kennen lernen kann als aus seinen Briefen, in denen sein Herz ohne Hehl daliegt, die uns ganz mit dem Geiste der Reformation bekannt machen, und, wenn sie auch zuweilen an Heftigkeit grenzen, den Leser nie ohne Erbauung lassen. Der Übersetzer hat das Vergnügen genossen, dies alles aufs neue und lebhafteste zu erfahren, und hat daher denen, die ihn verstehen, nichts anderes zu sagen, als daß er mit einer Glaubensfreudigkeit, die über alle Weltgröße oder Stürme erhaben ist, und die nichts zu erschüttern vermag, und mit aller der Hochachtung, die er für ein so teueres Rüstzeug Gottes immer hatte, aber bei der Arbeit noch inniger einsog, diese Übersetzung dem besser denkenden Teil des Publikums übergebe." Ähnlich sind spürbar die Empfindungen gewesen, mit denen fast eineinhalb Jahrhunderte später Buchwald diese Auswahl von Lutherbriefen besorgt hat, und seinen Lesern werden sie in noch ganz anderm Maße eine Quelle geistiger und seelischer Erfrischung werden wie denen Wisers. B. hat nicht nur an die Erbauung seiner Leser gedacht, sondern das Ziel verfolgt, ihnen den ganzen Luther, natürlich unter Hervorhebung der heldenhaften und liebenswürdigsten Züge seines Wesens, aber z. T. auch den Haus- und Familienvater, den Freund und Kollegen, den Humoristen, vorzuführen. Luthers Briefe, „in denen sein Herz ohne Hehl daliegt", eignen sich wirklich trefflich dazu. Die Übersetzungen der lateinischen Briefe sind nicht immer ganz zutreffend. Manches läßt sich da freilich überhaupt nicht übersetzen, sondern nur paraphrasieren.

In der „Prager Presse" vom 23. Mai 1925 findet sich ein sehr wichtiger vorläufiger kurzer Artikel von Dr. F. M. Bartoš (Privatdozent der evangelischen Hus-Fakultät in Prag): „Eine berühmte Schrift aus dem Kreise der Brüder-Unität". Es handelt sich um die sensationelle Flugschrift: ‚In hoc libello gravissimis certissimisque et in sacra scriptura fundatis rationibus variis probatur apostolum Petrum Romam non venisse neque illic passum ...' (vgl. z. B. Luther an Spalatin 3. Februar 1521, Enders 3, 81). Der Verfassername Ulricus Velenus Minhoviensis ist kein Pseudonym. Velenský, Sprößling einer wenig

begüterten Adelsfamilie, die sich nach Mnichov bei Böhmisch-Leipa nannte, seit 1515 Baccalaureus der Prager Universität, ist ein wohlbekannter tschechischer Humanist. 1519—21 besaß er in Bělá (Weißwasser) eine Presse, in der er binnen 14 Monaten sechs eigene Übersetzungen (u. a. von Erasmus' Enchiridion und vom Julius Dialogus) und zwei umfangreiche Lehrschriften des Br. Lukas von Prag drucken ließ. 1522 veröffentlichten Velenskýs Freunde in Prag seine Übersetzung von Luthers Responsio gegen Ambrosius Catharinus. Die Bezweiflung des römischen Aufenthalts des Petrus geht nach Bartoš auf Gregor Heimburg 1467, letztlich auf den Defensor pacis zurück.

Paul Kalkoff, Huttens Vagantenzeit und Untergang. Der geschichtliche Ulrich von Hutten und seine Umwelt. Weimar, Hermann Böhlaus Nachf., 1925. XI, 423 S. — Nach dem ersten Titel erwartet man nur eine Darstellung der zwölfjährigen Vagantenzeit Huttens von seiner Immatrikulation in Köln im Herbst 1505 ab bis zu seinem Eintritt in mainzische Dienste Ende 1517 und weiterhin seiner letzten Lebenszeit, nachdem er in den Sturz Sickingens verwickelt worden war. Damit wird man aber eigentlich nur auf das 3. und das 10. Kapitel vorbereitet. Zutreffender ist daher der zweite Titel, der freilich anderseits wieder zu weit greift; zu „seine Umwelt“ müßte hinzugesetzt werden: „besonders in Fulda und in Mainz und sein Verhältnis zu Sickingen“. Die einzelnen Kapitel wirken z. T. wie ursprünglich für Zeitschriften bestimmte, monographisch in sich abgeschlossene Sonderaufsätze. Man mag es bedauern, daß sich der Stoff dem Verfasser so zerteilte. In Wirklichkeit ist dieses zweite Huttenbuch K's eine höchst gehaltvolle Ergänzung und Verstärkung des ersten über „Hutten und die Reformation“ durch fortschreitende Unterbauung und Erweiterung. Es ist bei dem Verfasser nicht Eigensinn und Rechthaberei, wenn er die in dem ersten Huttenbuche vorgetragene Beurteilung oder vielmehr Verurteilung, jetzt unter Einbeziehung Sickingens, wiederholt und zwar jetzt in noch bestimmteren und ganz unzweideutigen Ausdrücken; sondern es ist heiliger Ernst: er will Luther von den Helfershelfern, die sich ihm aufgedrängt, aber die Sache der Reformation nur kompromittiert haben und noch kompromittieren, befreien und die Reformation als eine reine religiös-sittliche Bewegung klar herausstellen. M. E. sieht K. freilich etwas zu sehr in Gegensätzen, ergreift etwas zu sehr Partei, für Friedrich den Weisen, Erasmus, Hermann von dem Busche, Capito, gegen Aleander, Miltitz und eben neuerdings Hutten und Sickingen. Begründet sind seine Urteile immer; es ist mir nur fraglich, ob der Grund stark genug ist, so bestimmt formulierte Urteile zu tragen. Das vorliegende Buch wird nicht verfehlen, auch auf diejenigen Eindruck zu machen, die sich zu den Ergebnissen des ersten Buches kritisch oder ablehnend gestellt haben. Eindrucksvoll ist es in hohem Grade. Der Verfasser hämmert seine Urteile sozusagen dem Leser ein. Wenn K. z. B. den Fuldaer Abt Hartmann von Kirchberg erwähnt, so geschieht das kaum je, ohne daß ein Epitheton beigefügt wird (der habgierige Junker, der ränkevolle Jurist u. dgl.). So ist dem Leser auch schon längst das Urteil über Sickingen als über einen Straßenräuber großen Stiles eingeimpft, ehe ihm in den letzten drei Kapiteln die Tatsachen vorgeführt werden, die ihn nötigen sollen, sich dieses Urteil zu bilden. Doch wäre es unverständig, den Verfasser, dem die reformationsgeschichtliche Forschung zu größtem Danke verpflichtet ist, darob tadeln zu wollen: er ist eben seiner Sache völlig sicher und von der Aufgabe durchdrungen, das Edelmetall der Reformation von Schlacken, die sich angesetzt haben, zu reinigen. O. Clemen, Zwickau i. S.

Hans Volz: Eine angebliche Handbibel Luthers. In: Archiv für Reformationsgeschichte, Jhg. 21, H. 3/4, S. 161—205. — Es handelt sich um eine Vulgataausgabe (Basel, 1509), die sich auf dem Märkischen Provinzialmuseum zu Berlin befindet und als Handexemplar Luthers gilt. Verlauf der Prüfung: 1. Geschichte und Beschreibung der Bibel. 2. Die Eintragungen auf Titel und Vorsatzblättern. 3. War Luther Besitzer der Bibel? Sowohl die Schriftform als auch der Inhalt der exegetischen Eintragungen sprechen gegen Luther. 4. Wer war Besitzer



der Bibel? Der Schreiber ist in oberdeutschen Kreisen zu suchen. Anhang: Die Überlieferung der Lutherschen Psalmvers-Auslegung 119, 92 in Handschriften und Drucken. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

Zwei Lutheroriginalbriefe sind kürzlich aufgetaucht. Im Nachrichtenblatt der Schulgemeinde des Schweidnitzer Gymnasiums, 2. Jhg., Nr. 1 (April 1925) weist Georg Bülow in einem „Einige kostbare Schätze unserer Schweidnitzer Gymnasialbibliothek" betitelten Aufsatze dort das Original zu Luthers Briefe an Hauptmann und Rat der Stadt Breslau vom 9. Mai 1541 (1543! Enders 15, 140) nach und druckt ihn ab, und im Auktionskatalog CIV (Autographen) von Karl Ernst Henrici, Berlin W. 35, S. 51, Nr. 358, wird Luthers Brief an Capito vom 25. Mai 1524 (Enders 4, 347) angeboten; ein vollständiges Faksimile ist beigegeben. Wie die Firma mir freundlichst mitteilte, wurde der Brief nicht mit versauktioniert. O. Clemen, Zwickau i. S.

Daß man Thomas Münzer nach seiner religiösen wie sozialen Originalität und seiner wirksamen Kraft würdigen kann, ohne darüber den Blick für die höhere Größe Lutherscher Gewissensreligion zu verlieren, hat Karl Holl in seinem Vortrag „Luther und die Schwärmer" gezeigt (s. ZKG. N.F. 6, S. 284), desgleichen Heinrich Boehmer in seinen wegen des von ihm gewählten Publikationsorgans (Allg. Evg.-luth. Kirchenztg. 1923, Nr. 8—13) leicht übersehbaren, aber wissenschaftlich gleichfalls sehr ertragreichen Aufsätzen über „Thomas Münzer und das jüngste Deutschland". Daran gemessen erscheinen Würdigungen M.s, wie sie in der sozialistischen oder in der sektiererischen Literatur unserer Tage vorgenommen sind, bei K. Kautsky (Vorläufer des neueren Sozialismus, 1920), bei L. von Gerdtell (Die Revolutionierung der Kirchen, 1921) und zuletzt bei Ernst Bloch (Th. Münzer als Theologe der Revolution. München, Kurt Wolff, 1922. 297 S.) als zu einseitige Rechtfertigungs- und Huldigungsschriften. Immerhin haben sie, hat vor allem Blochs Schrift das Verdienst, an der Überwindung der in der Kirchengeschichtsschreibung noch weithin üblichen Unterschätzung M.s mitgearbeitet und die religiösen, eschatologisch-utopischen Motive des M.schen „Sozialismus" aufs stärkste betont zu haben, indem er damit zugleich überhaupt gegen eine nur wirtschaftlich-materialistische Begründung des Kommunismus und Sozialismus Front macht und sein religiöses, theologisch-mystisches Fundament aufdeckt. Der Ton liegt in seiner Darstellung nicht in der biographischen Schilderung des Lebenslaufes M.s, sondern in dem „theologischen" Kapitel über die „Richtung der M.schen Predigt und Theologie" (S. 152—293). Die Schwäche des Buches liegt in dem Beschönigen der Charakterfehler M.s, in der sozialistisch-sektiererischen Polemik gegen die „Geld-Ideologie" (Calvin), die „Fürsten-Ideologie" (Luther) und gegen die kirchlichen „Kompromisse" und Mittelmäßigkeiten, sowie in der zu starken, unhistorischen Gegenwartseinstellung, die sogar zur anachronistischen Eintragung Nietzschescher atheistischer Frömmigkeit in Münzer führt und damit die tragende Kraft M.scher Religiosität aufhebt. Zscharnack.

Der Verfasser des Schriftchens „Zum 400. Todestage von Thomas Münzer 1525 — 27. Mai — 1925" (Herausgeber: Deutsche Liga für Menschenrechte, Arbeitsgemeinschaft Zwickau; 24 S.), A. Siemsen-Jena, feiert Münzer unter dem Einfluß von Zimmermann und Kautsky als einen „großen Vorkämpfer" für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, rückt sein Wirken und sein Schicksal wohl etwas zu sehr in moderne Beleuchtung, bestrebt sich aber doch einer quellenmäßigen und geschmackvollen Darstellung. O. Clemen.

Die theologische Fakultät der Universität Basel plant als Festgabe für das Basler Reformationsjubiläum von 1929 eine vollständige Edition der Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Sie bittet daher Bibliotheken, Archive und die Fachgelehrten um Auskünfte, wo etwa Manuskripte Oekolampads und auch handschriftliche Briefe in Original oder Abschrift, die von Oekolampad oder an ihn geschrieben sind, sich finden, ferner, wo irgendwelche Urkunden,

Akten (Ernennungen, Empfehlungen, Verhandlungen über Stellenbesetzung, Ämterbücher, kirchliche Register, Beschwerden, Gerichtsverhandlungen, Erlasse, Missiven, amtliche Erhebungen, Rechnungen, Zinsbücher, Inventare usw.), Briefe und zeitgenössische Berichte, die auf die Person oder das Lebenswerk Oekolampads Bezug haben, vorhanden sind, desgleichen Nachschriften seiner Predigten und Vorlesungen, endlich auch Dokumente über Oekolampad, gedruckt in seltenen Drucken des 16. Jhd.s oder in abgelegenen und lokalen Publikationen der neueren Zeit. Etwaige Nachrichten sind an Herrn Prof. Lic. Ernst Staehelin, Basel, Peter-Rot-Straße 16, zu richten. Zscharnack.

Agnes Bartscherer, Frau Käthe Luther in Torgau. Eine Festgabe zum 13. Juni 1925 auf der Grundlage archivalischer Forschungen. Torgau, Kommissionsverlag Jakobs Buchhandlung, 1925. 19 S. 1 M. — A. B. handelt zuerst über die Übersiedlung der Wittenberger Universität i. J. 1552. Zwei Gründe bestimmten die Torgauer, im Juni die Wittenberger zu sich einzuladen: 1. Torgau war von der dort grassierenden Pest noch völlig verschont, 2. Moritz hatte auf dem Torgauer Landtag versprochen, daß er seine Untertanen bei ihrer evangelischen Religion schützen und handhaben werde; damit schwand der Groll gegen Melanchthon und die Wittenberger Theologen, die man für das Leipziger Interim verantwortlich machte. Anfang Juli siedelte die Universität über. Luthers Witwe mit ihren Kindern blieb in Wittenberg wegen ihres Gutes Wachsdorf bis nach der Kornernte und floh erst Anfang September, als die Pest in ihr Haus drang. Über ihre Wohnung in Torgau (nicht bei Leonh. Köppe, ihrem angeblichen alten Liebhaber, der am 13. Januar gestorben war, auch nicht bei dessen Witwe in der Leipziger Straße, sondern in der Schloßgasse), über ihre Krankheit, Tod, Begräbnis, Grabmal, über die Verlobung und Verheiratung Paul Luthers mit Anna Warbeck und über deren Vorfahren bringt das Büchlein manches Neue. Sehr willkommen ist die große Abbildung des Grabsteins (auf Grund einer Photographie). O. Clemen, Zwickau i. S.

Johannes Wolf, Ein bisher unbekannter Spottdruck auf das Augsburger Interim. Mit 1 Tafel. In: Zentralbl. für Bibliothekswesen. Jg. 42, 1925, H. 1, S. 9—19. — Hinweis auf eine Reihe von vier Holzschnitten in der alten Musiksammlung der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin, die näher beschrieben werden. Auch sie scheinen in Magdeburg entstanden zu sein. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

Karl Bauer, Die Einstellung des reformierten Gottesdienstes in der Reichsstadt Frankfurt a. M. i. J. 1561. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des Protestantismus im 16. Jhrh. Münster i. W., E. Obertuschens Buchhandlung (Adolf Schultze), 1925. 127 S. — 1553 hatte der Thronwechsel in England den Pfarrer Valérand Poullain und seine wallonische Gemeinde aus Glastonbury in Sommerset vertrieben; in Frankfurt hatten sie gastliche Aufnahme gefunden; englische und vlämische Flüchtlinge folgten. 1561 wurde der wallonischen und vlämischen Gemeinde (die Engländer waren nach dem Tode der katholischen Maria heimgekehrt) die Weißfrauenkirche wieder zugesperrt. Die Reformierten machten die fanatischen lutherischen Prädikanten dafür verantwortlich; die Lutherischen wiesen den Vorwurf zurück und suchten den Grund vielmehr in inneren Streitigkeiten der Fremdengemeinde. Die neueren Darsteller dieser Vorgänge haben wenig neue Gesichtspunkte beigebracht. Nun aber hat Bauer, indem er sie unter Benutzung des reichen Quellenmaterials des Frankfurter Stadtarchivs nach jeder Richtung hin neu durchforschte und sie aus dem engen Rahmen der Frankfurter Lokalgeschichte heraushob und mit der allgemeinen deutschen kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklung in Zusammenhang brachte, neues Licht über sie ergossen. Die Einstellung des reformierten Gottesdienstes in Frankfurt i. J. 1561 ist danach nur ein Ausschnitt aus dem Niedergang des Philippismus in Deutschland seit den 50er Jahren des 16. Jhd.s. Im dogmatischen Standpunkt der Fremden änderte sich nichts, wohl

aber in dem der Stadt, die unter dem Einflusse der von Joh. Brenz, Joh. Marbach und Joachim Westphal bearbeiteten lutherischen Pfarrer Hartmann Beyer und Matthias Ritter zum strengen Luthertum überging. Auch politische und wirtschaftliche Interessen haben mitgespielt. Sehr geschickt ist es, daß B. in den ersten drei Kapiteln die Personalien der Freunde, der Gegner und der Wortführer der Fremden (Poullain, über den B. eine Monographie in Aussicht stellt, und Joh. Lasko) vorwegnimmt. O. Clemen, Zwickau i. S.

Wilhelm Bickerich, Übersicht der Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Kirchengeschichte Polens in der Zeit vom Mai 1918 bis August 1924. In: Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen, Heft 4, S. 79—94.

C. A. Kneller, Zu den Kontroversen über den hl. Ignatius von Loyola. 1. Die Selbstbiographie. In: Ztschr. für kathol. Theologie, Bd. 49, Heft 1, S. 1—23. — Das Problem: Inwiefern kann die Selbstbiographie als eine Grundlegung des Ordens gelten, die inhaltlich den Konstitutionen zu widersprechen scheint. I. zeichnet in der Selbstbiographie seine innere Entwicklung (prius errando non errare didicit) und führt den Gedanken aus, daß er zur Stiftung seines Ordens von Gott berufen und ausgerüstet worden ist.

Hermann Stoeckius, Ignatius von Loyolas Gedanken über Aufnahme und Bildung der Novizen. Langensalza, H. Beyer, 1925. XII, 118 S. = Fr. Manns Pädag. Magazin, Heft 808. 8°. — St., der in eingehender Darstellung das Thema behandelt, sieht in dem peinlich genau gegliederten Plan, nach dem Auswahl und Erziehung der Novizen erfolgen sollte, das Werk einer in ihrer Art einzigartig ausgeprägten Persönlichkeit. Was die Zöglinge in Rom gelernt und erlebt hatten, das brachten sie in ihr Mutterkolleg zurück, um hier das Leben im Sinn ihres Meisters fortzusetzen. (Bedeutung des Kölner Kollegs.) Die Beilagen bringen u. a. die allgemeine Prüfungsordnung (1551) und das Reglement der Vorprüfung (1551 bzw. 1554, die Redaktion von 1563).

Franz Xaver Kiefl, Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands. Seine Verhandlungen mit Bossuet und den europäischen Fürstenhöfen über die Versöhnung der christlichen Konfessionen. Zweite wesentlich umgearbeitete Auflage. Regensburg, Manz, 1925 (219 S.). 8°. Brosch. 5 Mark. Die vorliegende zweite Auflage will in weiten Kreisen Eingang finden. Deshalb ist der dogmatische Hauptteil stark gekürzt. Die Beurteilung der inneren Stellung Leibniz' zum Christentum ist wesentlich günstiger geworden. Auch aus der Darstellung der zweiten Auflage wird der Leser die Überzeugung gewinnen, daß die Reunionsbestrebungen in dieser Zeit niemals in ein Stadium gekommen sind, das einige Aussicht auf Erfolg bot. Man wird K. zustimmen müssen, daß Leibniz die inneren Ursachen der religiösen Spaltung nicht gebührend gewertet hat. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

Hans Leube, Die Entscheidungsjahre der Reformbestrebungen Ph. J. Speners. In: Neue kirchliche Zeitschrift, Jahrg. 1925, H. 3, S. 155 bis 174. — L. gibt auf Grund der in Betracht kommenden Akten eine Darstellung der bekannten Leipziger Vorgänge in der Geschichte des deutschen Pietismus. Im Gegensatz zu den bisherigen Darstellungen wird nachgewiesen, daß Francke und seinen Leipziger Freunden die Schuld zufällt, daß die Ereignisse eine Wendung nahmen, die zu einem Bruch innerhalb des deutschen Luthertums führten. Spener hat diese Entwicklung weder gewollt noch begünstigt.

Georg Friederici, Das puritanische Neu-England. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der nordamerikanischen Union (Halle, Max Niemeyer, 1924. 104 S.) stellt den herkömmlichen Urteilen, besonders den Lobeserhebungen der neuenglischen Puritaner des 17. und 18. Jhd.s und ihrer Bedeutung für die Union scharfe kritische Urteile entgegen, indem er vor allem die mit der Theokratie und den puritanischen Gesetzen gegebene Unfreiheit, Kirchenzucht, In-

toleranz und Vormundschaft betont, das Verhältnis zu den Indianern kritisiert und die geistigen Leistungen herabsetzt. F. Schönemann hat in DLZ. 1925, S. 178—181 diese Thesen mit Recht herabgestimmt und für die Würdigung der geistigen Leistungen an Thomas Goddard Wright, Literary Culture in Early New England 1620—1730 (New Haven, Yale University Preß, 1920) erinnert. Zscharnack.

N. M. Gelber, Die Taufbewegung unter den polnischen Juden im XVIII. Jahrhundert. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Jahrg. 68, H. 7/9. S. 225—241. — Das 18. Jhd. brachte eine Massentaufe im Gegensatz zum 15. bis 17. Jhd. Den Grund sieht G. in den schweren Verfolgungen, da man den Juden alle Morde usw. zuschob. Die Statistik der Übertritte zeigt, daß das Judentum im Verhältnis zu seiner Größe nennenswerte Verluste nicht erlitten hat.

Alexander Schnütgen, Der junge Andreas Raeß. In: Elsaß-Lothringisches Jahrb., Bd. 3 (1924), S. 33—53. — Der Verfasser charakterisiert vor allem das Wirken von Raeß während seiner Mainzer Zeit, in der schon die Größe dieses Mannes als Organisator und Agitator klar hervortritt. Als Elsässer war er zum Vermittler französischer religiös-kirchlicher Literatur an Deutschland berufen.

L[inus] Bopp, Alban Stolz als Seelen- und Erziehungskundiger. Düsseldorf, Zentralstelle der kath. Schulorganisation Deutschlands; M. Gladbach, Volksvereins-Verlag in Komm., 1925. (152 S.) gr. 8° = Schulpolitik und Erziehung. N. F., H. 21. — Den Theologen interessieren in diesem Werke die Ausführungen über die weltanschauliche Grundlage der Pädagogik von Stolz und dessen Stellung in der Geschichte der katholischen Pädagogik. Leube, Leipzig.

Prinzessin Anna von Preußen, Landgräfin von Hessen. Ihr Weg zur katholischen Kirche. Von P. Kapistran Romeis, Franziskaner. Mit zwei Bildern. VIII u. 134 S. Freiburg i. Br., Herder, 1925. — Die Prinzessin selbst hat gewünscht, es möge nach ihrem Tode nicht von ihr gesprochen werden. Daß nun doch ihr Leben und ihre Hinwendung zur katholischen Kirche geschildert werden, mag in dem Interesse, das man dort an allen Konvertiten hat, und darin begründet sein, daß der Übertritt einer Schwester des Prinzen Friedrich Karl von Preußen zum Katholizismus seinerzeit Aufsehen erregte. 1836 geboren, mit dem Haupt einer kurhessischen Seitenlinie und kurhessischem Thronfolger verheiratet, hat die Prinzessin die Annexion von 1866 bitter empfunden. Zu katholischem Wesen neigte sie früh; Ketteler hat es mindestens nicht begünstigt, daß sie übertrat; anderseits hat ein tüchtiger evangelischer Theologe, der ihr nahe stand, der spätere Generalsuperintendent Lohr, sie nicht zurückzuhalten vermocht, und als Eck Pfarrer in Rumpenheim wurde, wo sie wohnte, war wohl ihre Entwicklung schon entschieden. 1901 trat sie in Fulda über, 1905 wurde sie Franziskaner-Tertiarierin. Der viel besprochene Absagebrief, den ihr Wilhelm II. bei ihrem Übertritt schrieb, wird in dem Buche nicht veröffentlicht. Übrigens hat der Kaiser sie kurz vor ihrem Tode 1918 noch besucht. Ihre Kinder (darunter der Schwager des Kaisers, Prinz Friedrich Karl von Hessen) hatten ihren Schritt nicht mitgemacht, aber die Beziehungen zu ihr festgehalten. Das Buch gibt die Lebensgeschichte einer von mancherlei Leid getroffenen deutschen Fürstin und beschreibt bis ins Einzelne, wie eifrig sie dann als Katholikin war; Erhebliches zur kirchlichen Zeitgeschichte und zur Psychologie des Übertritts bietet es nicht. Mulert, Kiel.

Das im Januar d. J. angenommene neue bayerische Konkordat mit dem päpstlichen Stuhl hat eine rege publizistische Beurteilung gefunden, die zwar überwiegend nicht eigentlich historisch eingestellt ist, aber auch als kirchen- und kulturpolitisches Kampfmittel das Interesse des die Gegenwart beobachtenden Kirchenhistorikers beansprucht. Für die katholische Beurteilung des Er-



reichten sei Nikolaus Hillings Aufsatz im „Hochland" 22, H. 6, 1925, S. 672—683, in dem jedes Wort der Kritik und des Bedenkens fehlt, als typisch herausgehoben. Evangelischerseits behandelten z. T. noch während der Verhandlungen im bayerischen Landtage Heinrich Hermelink sowohl dieses Konkordat wie die ihm parallel aufgebauten evangelischen Staatskirchenverträge nach ihrem Wesen und ihren Wirkungen, nicht ohne Rückblicke auf 1817, in der „Christlichen Welt" 1925, Nr. 1—6, und Gottfried Traub, vor allem unter nationalen Gesichtspunkten, in verschiedenen Zeitschriften, zusammengefaßt in der Broschüre „Zum bayerischen Konkordat" (München-Solln, Verlag Eiserne Blätter, 1925, 23 S.). Vor allem für die Einzelexegese der Konkordatsartikel sind der Aufsatz von Karl Mirbt in der Neuen Kirchlichen Ztschr. 36, H. 6, S. 371 bis 411, der sich auch mit Ph. Bachmanns konkordatsfreundlicheren Ausführungen im Februarheft ders. Ztschr. beschäftigt, und die Broschüre von Gerhard Ohlemüller, Konkordatsfrage (Berlin W. 35, Säemann-Verlag. 75 S.; ab S. 54 die Texte) zu empfehlen, während Leopold Zscharnacks Vortrag „Das bayerische Konkordat — eine Warnung" (Ebenda. 16 S.) außer der Wesenscharakteristik des neuen Konkordats, unter Betonung der darin liegenden Gefährdung der Staatsautorität und des deutschen Bildungswesens, vor allem bestrebt ist, durch eine Überschau über die Entwicklung seit Beginn des 19. Jhd.s und über die Gegenwartstendenzen den geschichtlichen Ort aufzuzeigen, an dem das Konkordat steht. Der am lebhaftesten geführte Kampf um die Schule spiegelt sich einerseits in der temperamentvollen, aber durch ihre historischen Rückblicke wertvollen Kampfschrift Jakob Beyhls, des verdienten Vorkämpfers der „Freien deutschen Schule": Deutschland und das Konkordat mit Rom (Würzburg, Siegfried Perschmann, 1925, 2. Aufl., 351 S.), anderseits in der durch ihren Abdruck wichtiger Aktenstücke bedeutsamen Sammlung: Das bayerische Konkordat und die Schule. Hrsg. von der Schulpolitischen Hauptstelle des Bayerischen Lehrervereins in Nürnberg, wo auch die Rechtsgutachten von Piloty, Rothenbücher, Anschütz (S. 47f., 289f., 313f.) über die Frage des Verhältnisses des Konkordats zur Reichsverfassung Abdruck gefunden haben.

Im August des Jahres tagt bekanntlich in Stockholm die lange vorbereitete, seitens der verschiedenen protestantischen Kirchen der Welt wie seitens der orthodox-anatolischen Kirchen unterstützte Weltkonferenz für praktisches Christentum — ohne Frage ein kirchengeschichtliches Ereignis, das das Recht gibt, auf die sie vorbereitende Schrift des Sekretärs der europäischen Sektion Erich Stange, Vom Weltprotestantismus der Gegenwart hinzuweisen (Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1925. 80 S.). Es sind teils aktenmäßige Belege über Vorgeschichte, Organisation und Arbeitsplan der Konferenz, teils Aufsätze („Gemeinsame Entwicklungslinien im Weltprotestantismus der Gegenwart"; „Das Ringen um das Verständnis des Reiches Gottes"), die die Förderung des Gesamtverständnisses der bevorstehenden Verhandlungen und ihrer innersten Ziele zum Zwecke haben. Dabei interessiert den Kirchenhistoriker besonders das auf Grund zahlreicher Auslandsreisen des Verfassers entworfene Bild des außerdeutschen Protestantismus, bzw. der ihn beherrschenden „aktivistischen", besonders auch der sozialen und internationalen Tendenzen. Das Bild ist freilich nicht nur z. T. skizzenhaft gezeichnet und bleibt hinter dem im Titel der Aufsätze Versprochenen zurück, sondern es ruht wohl auch zu einseitig und ausschließlich auf den Erfahrungen bei der christlichen Jungmännerarbeit, denen gegenüber die „volkskirchlichen" Erfahrungen zu sehr zurücktreten. Aber die eingehende Auseinandersetzung mit dem angelsächsischen ethisch-sozialen Evolutionismus vom Boden einer mehr theozentrisch-eschatologischen Frömmigkeit aus behandelt eine Kerndifferenz in wertvoller Weise. Zscharnack.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger † / In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von

Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLIV. Band

Neue Folge VII

Drittes Heft
1925





LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

INHALT

UNTERSUCHUNGEN Seite

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Breslau 16, Kaiserstrasse 82

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

Untersuchungen

Die christlichen Münzprägungen unter den Konstantinern

Von Victor Schultze, Greifswald

Die Münzprägung war kaiserliches, eifersüchtig gewahrtes Recht. Die Oberleitung lag in der Hand des comes sacrarum largitionum, der zu den höchsten Reichsbeamten zählte. Den einzelnen Münzstätten standen die procuratores (praepositi) monetae vor. Sie erhielten von der Zentralstelle die Matrizen des Kaiserbildnisses und alle sonstigen Anweisungen. Die ihnen unterstellten Arbeiter, die monetarii, waren kaiserliche Sklaven und bildeten eine geschlossene Korporation, aus der kein Weg herausführte. Die vom Staate gelieferten Gold- und Silberbarren wurden von den aufsichtführenden Beamten signiert. Unter den dabei angewandten Marken begegnet auch das Christusmonogramm z. B. Lucianus Obr(yzum)[1] I (= primus) sig(navit) ☧. Die Münzen sind also staatliche, von der Autorität des Kaisers getragene Urkunden. In ihnen spiegelt sich die politische Zeitgeschichte wieder. Aber auch das kultische Bild und die religiöse Stimmung ihrer Gegenwart, vor allem des Staatsoberhauptes selbst treten in ihnen vor das Auge. Darin liegt ihre Bedeutung für die Geschichtsforschung[2]. Wo in der Kirchengeschichte diese Bedeutung erkannt und verwertet ist, war es fast nur das kleine Gebiet der konstantinischen Münzprägung, das die Aufmerksamkeit auf sich lenkte, mit vollem Recht, denn gerade hier erweist sich die Münze als ein besonders wertvoller, ja unentbehrlicher Führer.

---

1) Ὄβρυζον scl. χρυσίον, geläutertes Gold.

2) Ich darf in dieser Hinsicht auf meinen Beitrag zu „Geschichtliche Studien, Albert Hauck zum 70. Geburtstage dargebracht" (Leipzig 1916), S. 320 ff.: „Münze und Kirchengeschichte" hinweisen.

Von dem Begründer der modernen Münzwissenschaft Joseph Hilarius Eckhel (gest. 1798) an bis zu unserer Zeit läuft fast ununterbrochen der Faden der auf dieses Thema gerichteten längeren oder kürzeren Abhandlungen und Schriften. In dieser ganzen Reihe steht heute noch oben an F. W. Madden: Christian emblems on the coins of Constantine I the Great, his family and his successors (Numismatic Chronicle. Neue Serie. 17. Bd. [1877], S. 11 ff.; 18. Bd. [1878], S. 1 ff. mit Tafeln) [1]. Umfassendes Wissen und kritisches Urteil zeichnen diese grundlegenden Untersuchungen aus. Dazu ist jüngst der auf dem Gebiete der Münzforschung bekannte französische Numismatiker Jules Maurice getreten mit einem bedeutsamen dreibändigen Werke: Numismatique Constantinienne, 1. Bd., Paris 1908, 2. Bd. 1911, 3. Bd. 1912, mit zahlreichen Tafeln von vorzüglicher Ausführung. Was zur Zeit Konstantins an Münzen in die Offentlichkeit kam, ist hier, soweit möglich, verzeichnet und gewürdigt. Die Aufgabe ist nicht auf die christlichen Münzprägungen beschränkt, sondern faßt das Ganze der konstantinischen Prägungen ins Auge, aber selbstverständlich erfahren jene die gebührende Berücksichtigung. Wiederholt ist in längeren und kürzeren Ausführungen zu den Fragen unseres Themas Stellung genommen [2]. Wenn ich trotzdem die mit Konstantin beginnende Christianisierung des antiken Münzwesens von neuem aufgreife, so geschieht es, weil in manchen Punkten das letzte Wort noch nicht gesprochen ist und eine Nachprüfung notwendig erscheint.

Überhaupt aber dürfte eine kurze, übersichtliche, auf sicherem Grund aufgebaute Darstellung des konstantinischen Münzwesens, soweit es das Christentum berührt, erwünscht und vor allem den Kirchenhistorikern willkommen sein. Ein kleiner Ausschnitt daraus ist in dieser Zeitschrift vor 44 Jahren durch Theodor Brieger besprochen und verwertet worden [3].

---

1) In kürzerer Zusammenstellung im Art. Money desselben Verfassers im Dictionary of Christian antiquities von Smith und Cheetham II, 1880, S. 1272—1286.

2) Das bekannte große Werk von Henri Cohen, Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain, 2. Aufl., 7. Bd., Paris 1888, ist als Führer wertvoll, wirft aber für unsere Aufgabe direkt wenig ab.

3) Konstantin der Große als Religionspolitiker. Anhang 1: zum konstantinischen Monogramm (ZKG. 1881, S. 163 ff.).



Gleich der erste Schritt stellt vor eine schwierige Entscheidung. Raff. Garrucci, den Archäologen wohlbekannt, nahm in seiner „Numismatica Constantiniana“ (Rom 1858, Anhang zu den Vetri ornati di figure in oro, 2. Aufl. 1864; in Anlehnung daran Storia dell' arte cristiana VI, S. 481) in den Kreis der Prägungen mit christlichen Zeichen auch eine Münze des Maxentius aus der Münzstätte Aquileja auf. Diese zeigt A (= Avers) das Bildnis des Maxentius, R (= Revers) die in einem Tempel sitzende Roma. Den Giebel schmückt ein stehendes gleichschenkeliges Kreuz. Die Umschrift lautet Conserv(ator) urb(is) suae. Das einzige bisher nachgewiesene, einst im Besitz Garruccis befindliche Exemplar ist verschollen. Da Aquileja 307 bis 309 zum Herrschaftsgebiet des Maxentius gehörte, müßte die Münze in diesen Jahren geprägt sein. Nun wissen wir freilich aus Eusebios (8, 14, 1), daß der Usurpator, nachdem er sich Roms bemächtigt hatte, aus politischen Gründen eine christenfreundliche Haltung einnahm, aber diese auf politischen Erwägungen beruhende Wandlung hatte es auf die christliche Bevölkerung Roms abgesehen, nicht auf Aquileja. Außerdem redet das Münzbild eine so deutliche und so kräftige antiheidnische Sprache, daß es in die damalige religionspolitische Lage sich in keiner Weise einfügen läßt. Denn es sagt doch nichts Geringeres aus als den Sieg des durch das Kreuz dargestellten Christentums über das in der Göttin Roma und dem Tempel repräsentierte Heidentum. Man wird daher diese Münze ausscheiden und einen Sehirrtum Garruccis annehmen müssen, vielleicht eine Verwechslung mit dem öfters an dieser Stelle, auch auf Münzen des Maxentius, anzutreffenden, rein ornamentalen Schrägkreuz, wofür auch der Kranz eintritt [1].

Noch weniger kann in Betracht kommen eine Trierer Münze mit dem Doppelbildnis der Cäsaren Konstantius (Chlorus) und Galerius, welche R im Felde neben dem Genius links ein B, rechts ein lateinisches Kreuz aufweist [2]. In dem vorliegenden Falle ist dieses lediglich als Münzzeichen zu betrachten und daher auf einem anderen Exemplar durch einen Stern ersetzt. Denn Galerius war bis zu seinem Tode Christenfeind, und die religiöse Entwicklung des Konstantius war, wie immer man sie beurteilen mag,

1) Beispiele: Maur. I, Taf. 20, 5. 6 (Aquileja). 7, 4. 5 (Rom); II, Taf. 7, 7. 9 (Tarraco) usw.

2) Cohen VII, S. 92, nr. 1 mit Bild.

damals, d. h. vor 305, nicht zum Christentumsbekenntnis vorgeschritten.

Erst einige Jahre nachher kommen wir auf festen Boden. Maxentius war am 28. Oktober 312 in der Tiberschlacht umgekommen. Konstantin und Licinius nahmen die politische Führung des Westreiches in die Hand. Das bedeutete zugleich einen Verzicht auf die bisherige Religionspolitik zu Gunsten des Christentums. Nach seinem Einzuge in Rom ließ Konstantin seine Statue, das Kreuz in der rechten Hand, aufrichten, im Hinweis auf das „heilbringende Zeichen" — das ist das Kreuz, nicht etwa das Christusmonogramm —, das er bei Beginn des Feldzuges am Himmel gesehen und als Verbürgung des Sieges gedeutet hatte [1]. Die Münzen der Prägstätte Rom übersehen völlig die jüngsten Vorgänge. Der Sieg wird allerdings mit den Worten Victoria Constantini Aug(usti) registriert, im übrigen laufen die üblichen Figuren und Inschriften weiter: der Sonnengott mit Soli invicto comiti, Mars mit Marti conservatori und der Genius des römischen Volkes mit Genio populi Romani. Erst 314 setzt die neue Entwicklung ein, jedoch nicht in Rom, sondern in Spanien.

Spanien war 309 aus dem Besitz des Maxentius an Konstantin übergegangen und damit auch die einzige Münzstätte, welche die Provinz besaß, Tarraco. Die neuen Prägungen bewegen sich, wie die eben genannten römischen, in den Bahnen der älteren und der jüngeren Tetrarchie. Besonders verdient daraus hervorgehoben zu werden eine Münze, welche Konstantin mit dem Sonnengott verbunden zeigt [2]. Ja, noch im Februar 313 verherrlicht den Einzug Konstantins und des Licinius in Mailand eine prächtige Goldmedaille mit diesem Doppelbildnis [3]. Das Jahr 314 biegt diese Linie nach der christlichen Seite um. Damals wurde in Tarraco eine Münze mit dem Kreuzeszeichen ausgegeben, das erste sichere Beispiel in dieser Reihe. Allerdings der erste Anblick überrascht.

---

1) Vgl. dazu meine „Untersuchungen zur Geschichte Konstantins d. Gr." I, Die römische Bildsäule mit dem Kreuze (ZKG. VII, 1885, S. 343ff.: dazu XIV, 1893, S. 510ff.). Die Errichtung dieser Statue ist als ein Akt ex voto anzusehen, wofür sich in der Antike ungezählte Parallelen finden.

2) Abh. Maur. II, Taf. 7, 14; Cohen, S. 265.

3) S. 239. Inschriften A: invictus Constantinus Max(imus) Aug(ustus), R: felix adventus Augg. n. n. (Augustorum nostrorum).



In der Mitte R steht nackt mit dem Strahlennimbus ausgezeichnet, nach links blickend, der Sonnengott, den rechten Arm erhebend, in der Linken die Weltkugel tragend. Die am Rande laufende Inschrift: Soli invicto comiti setzt die Gestalt in Beziehung zu dem Kaiser, dessen Bildnis A zeigt. Soweit wiederholt sich ein bekanntes Schema. Neu ist auch nicht der Stern, der rechts im Felde neben Sol steht — man trifft ihn auch sonst an dieser Stelle — wohl aber links das Kreuz [1] ✠. Die Deutung im Sinne christlicher Symbolik unterliegt keinem Zweifel, nur fragt sich, ob das Zeichen auf eine Anordnung der Oberleitung des Münzwesens im Herrschaftsgebiete Konstantins zurückgeht oder von dem Münzmeister in Tarraco auf eigene Hand als Marke aufgesetzt ist, wie Maurice vermutet. In jedem Falle ist also in der Provinz Spanien 314 durch die kaiserliche Münzstätte in Tarraco eine Münze in den Verkehr gebracht, welche das auch Heiden und Juden sofort verständliche Kennzeichen der christlichen Religion trug. Freilich in dem vom Sonnengotte beherrschten Felde! Darüber wird weiter unten noch zu reden sein. Stern und Kreuz wechseln ihre Stellung, bald steht jenes, bald dieses links und umgekehrt. Der Stern könnte christlich gedeutet werden, weil er schon vorher in der christlichen Kunst und Symbolik gern verwertet wurde, aber das läßt sich nur vermuten, weil er ein beliebtes Münzzeichen war. Warum gerade Spanien in der christlichen Münzprägung vorangeht, läßt sich nur aus einer weiten Verbreitung des Christentums in dieser Provinz verstehen. Dahin weist die kurz vorher in Illiberis tagende bedeutsame Synode [2].

Das Kreuz in dieser Form zeigt sich vereinzelt auch in der Folgezeit. So in Lyon auf einer Konsekrationsmünze Konstantins 337 [3]. In Trier eröffnet es auf Münzen der Kaiserinnen Helena und Theodora 337 die christliche Reihe [4]. Später hat sich der vertikale Stab nach unten verlängert, und so entsteht das sog. lateinische Kreuz [5].

1) Maur. II, Taf. 7, nr. 17; Madd. XVII, Taf. 7, nr. 1. 2; Garr. 481, 13.

2) Näheres in meiner Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums II, S. 134 ff.

3) Maur. II, Taf. 4, 25.

4) Madd. XVII, Taf. 7, 11 und 12; Garr. 481, 19. 20, in dem einen Falle neben der personifizierten Pax, in dem anderen neben Pietas R.

5) Beispiele: Garr., nr. 40 (Gratianus), nr. 41 (Arcadius).

Auf eine eigentümliche Umbildung stoßen wir in Aquileja 333, insofern auf dem Querbalken des lateinischen Kreuzes ein Ring liegt[1] ☥. Sofort stellt sich der Vergleich mit dem sog. Nilschlüssel, einer spezifisch ägyptischen Kreuzform, ein, und es ist unter Hinweis auf wirtschaftliche und kirchliche Beziehungen zwischen Ägypten und Aquileja eine direkte Herkunft von dorther erschlossen worden. Allerdings besteht zwischen beiden Formen ein Unterschied, immerhin könnte eine Anregung aus Ägypten erfolgt sein. Außerhalb Aquilejas kommt dieses Kreuz auf Münzen nicht vor.

Ob das Schrägkreuz × hier einzureihen sei, scheint fraglich. Jedenfalls läßt sich Sicheres darüber nicht sagen. Dasselbe gilt in weit höherem Maße von einer in Rom 317 geprägten Münze, die A das Bildnis des Licinius, R neben dem aufrechtstehenden, halbnackten Jupiter mit der Legende Jovi conservatori in einem Kranz das Zeichen T trägt, welches, wie man meint, als Tau-Kreuz anzusehen sei[2]. Ich halte es für ein neutrales Münzzeichen.

Endlich ist noch zu erwähnen eine kleine Gruppe von Münzen, die im Zeitraum 317—320 in Tarraco mit den Bildnissen der Augusti Konstantin und Licinius und der Cäsaren Crispus und Konstantinus geprägt wurden. Gemeinsam ist ihnen ein Altar in Vorderansicht, in welche wechselnd das Zeichen + und die Buchstaben C R P gesetzt sind. Links und rechts je eine Victoria, die einen mit vot(a) pr (populi Romani) beschriebenen Schild über dem Altar erheben[3]. Das Kreuz kann wohl nur als christliches Zeichen verstanden werden, und es ist daran zu erinnern, daß dieselbe Münzstätte als die erste mit dem Kreuze hervortrat. Daß dieses an der Vorderwand eines heidnischen Altars angebracht ist, verstärkt seine Wirkung. Es bezeichnet den Sieg über die alte Religion[4]. Es liegt nahe, die Buchstaben C R P in den gleichen religiösen Zusammenhang zu bringen, und dementsprechend hat man dahinter die Worte suchen wollen: **Crux Perpetua** oder **Christiana Religio**, aber auch in voller Loslösung: **Claritas Reipublicae**

1) Maur. I, Taf. 20, 11; Madd. XVII, Taf. 7, 7. 8. 9: Garr., Taf. 481, 16.

2) Maur. I, Taf. 18, 5.

3) Maur. II, Taf. 8, 2. 3; dazu S. 258 ff.

4) Garrucci bildet zwei Münzen ab, deren eine ⳩, die andere ⳨ an der Vorderseite des Altars eingezeichnet hat (481, 5. 6). In beiden Fällen liegt ein Irrtum oder eine Fälschung vor. Münzen dieser Art gibt es nicht.

und (?) Prima, Pax usw. ergänzt. Ich stimme dem in diesen Fragen nüchtern und aus voller Sachkenntnis urteilenden Voetter zu, der sich dahin äußert: „Was das R und C am Altar, wovon ersteres selten vorkommt, bedeuten, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Das Kreuz jedoch unleugbar.“ [1]

Zu gleicher Zeit erscheint auch auf Stücken der Münzstätte in London mit den Bildnissen des Kaisers Konstantin und der Cäsaren Crispus und Konstantinus, also derselben Personen, das Kreuz inmitten eines Kranzes an der Stirnseite des Altars [2]. Das Kreuz ·✝· kommt erst auf Münzen der Söhne vor [3].

Neben dieser Überlieferung, welche die ganze altchristliche Münzgeschichte durchzieht, geht eine zweite, die das Christusmonogramm als Inhalt hat. Aus zeitgenössischen Quellen wissen wir, daß das Kreuz der himmlischen Erscheinung sogleich in das Christusmonogramm umgesetzt und dieses im Dienste des Feldzuges gegen Maxentius verwertet wurde. Man sollte erwarten, daß dieses Zeichen, welchem vor allem der Sieg an der Tiberbrücke zugeschrieben wurde, bald auch in der Münzprägung heimisch geworden sei. Tatsächlich geht ihm das Kreuz voraus. Erst seit 317 gewinnt es diesen Boden. Den Anfang macht Siscia in Pannonien, dessen Münzstätte 317—324 bedeutsam hervortritt. Die Stadt diente öfters dem Kaiser zu kürzerem und längerem Aufenthalt. Zum erstenmal zeigt sich hier das Christusmonogramm und, was noch wichtiger ist, zum erstenmal in unmittelbarer Verbindung mit dem Kaiserbildnis. Eusebios berichtet, daß Konstantin das Christusmonogramm an seinem Helme trug (Leben Konstantins 1, 31). Münzen aus Siscia vom Jahre 317 an bestätigen diese Angabe. Auf dem Bande, welches den Helm teilt, ruht das Christuszeichen, begleitet links und rechts von einem Stern. Oder es steht links und rechts neben dem Bande, auf dem ein Halbmond und eine kleine Kugel sichtbar sind. Während über das Monogramm kein Zweifel besteht, bleibt ganz unsicher, ob die übrigen Zeichen auch eine christlich-symbolische Bedeutung haben oder nur Schmuck sind. Mir ist letzteres wahrscheinlicher.

---

1) Otto Voetter, Erste christliche Zeichen auf römischen Münzen, Wien 1893, mit 4 Tafeln. Ein kleines, aber zuverlässiges Schriftchen.

2) Maur. II, Taf. 2, 8. 10; der Kranz allein nr. 9; dazu S. 51f.

3) Madd. XVIII, S. 23ff.



Das Monogramm zeigt sich in diesen Fällen in doppelter Form: ⳩ und ⳩. Der Sinn ist derselbe, nämlich *XP(ιστός)*. In dem einen Falle ist der Buchstabe Rho deutlicher ausgebildet als in dem anderen. Darin liegt der ganze Unterschied. Davon ist wohl zu unterscheiden ein aus mehreren Strahlen sich zusammensetzendes Zeichen, das nichts anderes ist als ein Stern, den man mit Unrecht als verhülltes Monogramm angesehen hat. Nur für die Form ⳨ kann doch vielleicht ein christlicher Sinn in Anspruch genommen werden, so nämlich, daß die Buchstaben *Ἰ(ησοῦς) X(ριστός)* darin versteckt liegen. Wir wissen aus unserer jetzigen Kenntnis der altchristlichen Denkmäler, daß so, genauer mit der zweiten Form, die Geschichte des Christusmonogramms anhebt. Auch in der Folgezeit laufen diese Parallelen weiter.

Den Münzen mit dem Monogramm als Helmzier stehen an Tragweite nicht nach, ja überholen sie vielleicht, Trierer Stücke, auf deren R der Kaiser in Soldatentracht mit der Linken das Szepter hält, während die Rechte das Labarum mit dem Christusmonogramm auf dem Tuche ergriffen hat [1]. Das ist ein deutliches Bekenntnis zum Christentum in Anknüpfung an den Sieg am Pons Milvius. Überhaupt ist zu beachten, daß das Auftreten dieses Christuszeichens sich fast ganz auf das militärische Gebiet beschränkt, während es sonst in jener Zeit allmählich weithin über die Denkmäler sich ausbreitet. Die Erinnerung an seine Entstehung hat sich auf diesem Wege erhalten. Es steht frei im Felde neben der Standarte über gefesselten Gefangenen [2], oder es schwebt zwischen zwei, von Soldaten bewachten Feldzeichen [3] oder bildet den Schmuck des Fahnentuchs [4]. Damit vollendet es sich zum Labarum. In der Hand des Kaisers tritt die Bedeutung desselben als siegreiches Reichsbanner noch kräftiger hervor [5]. Das Christuszeichen steht aber auch unmittelbar neben der Victoria [6] oder begleitet eine Kampfszene [7].

1) Cohen VII, S. 239, nr. 103.

2) Maur. I, Taf. 20, 16; II, Taf. 10, 10. 11. Taf. 8, 7—10. Taf. 14, 2. 3; Madd. XVII, Taf. I, 6—11; Garr. 481, 8—12.

3) Madd. XVII, Taf. 7, 10; Garr. 481, 15.

4) Madd. XVIII, Taf 1, 5—7; Garr. 481, 23. Exemplare in meiner Sammlung.

5) Cohen VIII, S. 239, nr. 104. S. 406, nr. 9. S. 420, nr. 108 ff.; Madd. XVIII, Taf. 1, 9—12. 14. Exemplare in meiner Sammlung. Cohen VIII, S. 5, nr. 7 (der Usurpator Vetranio), S. 20, nr. 76 (der Usurpator Magnentius).

6) Madd. XVII, Taf. 7, 13; Garr. 491, 28. 7) Garr., nr. 481, 39.

Besonders eifrig erwies sich in der Produktion von Münzen dieser Gruppe Arles (Constantina), das zu den gallischen Städten zählt, die mit Trier und Lyon lange Zeit Hauptstützpunkte des Heidentums waren. Da die Prägungen dieser Art gerade hier in den Jahren 335—337 in einer auffallend großen Zahl auftreten, vermute ich, daß damals in Arles der Kampf gegen die alte Religion in entschlossenerer Weise als bisher aufgenommen oder siegreich beendet wurde. Schon das Konzil, welches 314 an diesem hochangesehenen Bischofssitze tagte, hatte Abwehrbestimmungen getroffen. In der Folgezeit wird man diesen Weg weiter gegangen sein. Nun nimmt auch die Münzstätte kurz vor ihrem Erlöschen (337) mit ihren Mitteln an dem Kampfe teil, nicht zum erstenmal, da sie, wie es scheint, schon in den zwanziger Jahren mit dem Kreuz hervorgetreten ist[1]. Zugleich aber bringt sie 336/337 Rom und Konstantinopel feiernde Stücke heraus, von denen das eine besondere Aufmerksamkeit beansprucht. Die auf Konstantinopel bezügliche Münze zeigt R die Victoria in der üblichen Auffassung und neben ihr links das Christusmonogramm, wovon eben schon die Rede war. Da die Stadt von vornherein als eine christliche Neugründung gedacht war, so kann diese Verbindung nicht auffallend erscheinen. Anders verhält es sich mit Roma. Das Wappenzeichen, die Wölfin und die Zwillinge, sind zwar da; darin redet das heidnische, geschichtliche Rom, aber über dem Tier schwebt im offenen Felde das Christusmonogramm, begleitet von zwei Sternen[2]. Damit ist das alte Rom als unter die Herrschaft Christi gebracht dargestellt in einfacher, aber verständlicher und rücksichtsloser Ausdrucksweise. Das Bewußtsein des Sieges und des Machtbesitzes gegenüber dem Götterglauben und dem heidnischen Römerstaate spricht sich darin uneingeschränkt aus. Eine Parallele dazu haben wir in einer Münze des Usurpators Nepotianus, die dieser während der 28 Tage seiner Herrschaft (350) in Rom prägen ließ. Sie zeigt die Roma selbst thronend; ihre ausgestreckte Rechte trägt die Weltkugel und diese krönt das Christusmonogramm[3]. Damit ist in der abendländischen Münzprägung in dieser Richtung der Höhepunkt erreicht.

1) Maur. II, Taf. 6, 25. 26; Madd. XVII, Taf. 8, 6—10; Garr. 481, 15. 28. In meiner Sammlung mehrere Exemplare.

2) Madd. XVII, Taf. 7, 14; Garr. 481, 27.

3) Cohen VIII, S. 2, nr. 2; Garr. 481, 38.

Schon früher, wahrscheinlich gelegentlich der Feier ihres Gründungstages am 11. Mai 330, war im Osten die Reichshauptstadt mit einem noch schärferen Bekenntnis für die neue und gegen die alte Religion hervorgetreten. Ich meine den berühmten Nummus centenionalis, dessen A das Bildnis des Kaisers mit der Umschrift Constantinus Max(imus) Aug(ustus) zeigt, während R Tatsache und Ziel zugleich der kaiserlichen Religionspolitik widerspiegelt. Wir sehen das Labarum in vereinfachter Form, nicht in der prächtigen Entfaltung, die wir durch Eusebios kennen lernen. Auf dem Fahnentuch sind die Bildnisse des Kaisers und seiner beiden Söhne, der damaligen Cäsaren, durch kleine Kugeln angedeutet, die senkrechte Stange gipfelt in dem das Ganze beherrschenden Christusmonogramm, welches den Sieg bedeutet und zwar über den am Boden sich windenden Drachen, das ist das Heidentum, in dessen Körper sich die untere Spitze des Labarum bohrt. Quer durch das Feld läuft die Inschrift Spes publica, eine antike Legende, aber hier mit christlichem Inhalt erfüllt [1].

Hier erhebt sich die Frage, ob eine schöne Bronzemedaille, die in den Jahren 324—326 in Rom entstand, gleichfalls in diesen Kreis gehört. Maurice hat sie bejaht [2]. Konstantin ist sitzend dargestellt, ihm gegenüber stehend eine männliche Gestalt in Soldatentracht, einer seiner Söhne. In der Rechten hält der Kaiser die Weltkugel, auf welcher ein Phönix steht, am Boden hockt ein Panther mit gesenktem Kopf. Dieses gebändigte Tier soll nun das bezwungene Heidentum bezeichnen, insofern der Panther im bacchischen Kultus eine Rolle spielte, also als Repräsentant des Götterglaubens verwertet werden konnte. Anderseits versinnbilde der Phönix die Wiedergeburt des Reiches unter Konstantin. Sicherlich will der Panther auf irgendeine siegreiche Unternehmung hinweisen, durch welche ein barbarisches Volk gebändigt wurde, aber es fehlt jeder Anhalt, diese Szene auf das religiöse Gebiet zu ziehen.

---

1) Maur. II, Taf. 15, 7; dazu S. 306 ff.; Madd. XVII, S. 271; Garr. 481, 22. Meine „Altchristliche Städte und Landschaften" II. Kleinasien, 1. Hälfte, S. 282. Zum Verständnis: meine Quellen und Untersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius (ZKG. XIV, 1893, S. 521 ff.).

2) Maur. I, S. 246 ff., Abb. Taf. 9, 7; Cohen VII, S. 259, nr. 269.



Eine außergewöhnliche Erscheinung ist eine in Trier geprägte Münze des Konstantius, deren Feld von einem mächtigen A☧ω bedeckt ist [1]. Die Bereicherung α-ω tritt erst nach Konstantin auf und mag mit den christologischen Kämpfen der Zeit zusammenhängen. Die Inschriften machen auch erst etwa seit 350 Gebrauch davon, dann aber in rasch steigendem Maße und fast ausnahmslos in Verbindung mit dem Monogramm oder dem Kreuze. Wo die Priorität liegt, läßt sich nicht sagen. Wahrscheinlich ist die orthodoxe Christologie die gemeinsame direkte Quelle nach beiden Seiten hin gewesen.

Keine Bedeutung hat erlangt die Form ⳨, eine Verschmelzung des Christusmonogramms mit dem Kreuze. Sie tritt erst gegen Ende der Regierung Konstantins auf und ist auf einen kleinen Kreis beschränkt geblieben [2]. Dieselbe Beobachtung können wir an den Inschriften machen.

Eine ganz seltene Ausnahmeerscheinung, die nur im Abendlande vorkommt, ist die Verbindung mit Hoc signo victor eris. Wir finden sie auf Münzen des Kaisers Konstantius, des Usurpators Vetranio und des Cäsars Gallus [3].

Auf ganz bestimmten christlich-religiösen Gedanken beruhen weiterhin die Münzen und Medaillen Konstantins und der Cäsaren mit dem in Andachtsstimmung aufwärtsgerichteten Antlitz [4]. Sie

---

1) Madd. XVIII, Taf. 1, 13. Vgl. auch Taf. 2, 5. 8. Garr. 481, 35. Auch der Usurpator Magnentius († 353) hat dieses Münzbild aufgenommen. Cohen VIII, S. 13, nr. 29.

2) Madd. XVII, Taf. 8, 11; Garr. 481, 30 (Konsekrationsmünze Konstantins 337); Madd., Taf. 8, 1; Garr. 481, 26 (Konstantin, gegen 337. Diese letztere Münze schien mir verdächtig. Ich wandte mich daher dieserhalb an Herrn Professor Dr. Regling, Direktor des staatlichen Münzkabinetts in Berlin, der mir in freundlichster Weise Auskunft gab und meine Bedenken zerstreute).

3) Madd. XVIII, Taf. 1, 12; Garr. 481, 37; Cohen VIII, S. 4, nr. 4. 5. S. 36, nr. 33. 34. 35. Eine Münze Konstantins mit der Inschrift in hoc sin vic. ist eine Fälschung. Cohen VII, S. 260, nr. 270, Anm.

4) Maur. III, Taf. 3, 3. 10. 11. 21. 23. 24 (Prägestätte Nikomedeia); II, Taf. 8, 20. 21 (Tarraco), Taf. 10, 24 (Siscia), Taf. 14, 13. 21 (Thessalonica); I, Taf. 18, 13; Madd. XVIII, Taf. 1, 1. 2; Garr. 481, 29. Ein schönes Bronzeexemplar aus Sofia in meiner Sammlung. Zum Ganzen Otto Seeck, Zu den Festmünzen Konstantins und seiner Familie (Zeitschr. f. Numismatik XXI,



waren als Festgaben für die Jubiläen bestimmt, welche der Kaiser und seine Söhne 325 und 326 (Vicennalia Konstantins in Nikomedeia und in Rom), 335 (Tricennalia ebendesselben), 326 und 336 (Decennalia und Vicennalia der Cäsaren) mit großem Gepränge begingen. Wenn wir uns erinnern, daß 325 in Nikaia das erste allgemeine Konzil tagte und der Kaiser es mit seinem Besuche auszeichnete und seinen Ausgang mit großen Hoffnungen für den Frieden der Kirche begrüßte, so verstehen wir, daß dieses Bildnis entstehen konnte. Die Ursache in gleichgestalteten Alexanderbildnissen zu suchen, ist ausgeschlossen. Der spezifisch christlichreligiöse Charakter unterliegt keinem Zweifel.

Wenn Kreuz und Monogramm einen direkten Einbruch in das antike Münzbild bedeuten, so hat in einem anderen Falle eine Umbiegung vom Alten zum Neuen stattgefunden, nämlich auf dem Gebiete der Konsekrationsmünzen. Tatsache und Ritus der Apotheose sind auf den römischen Münzen in breiter Ausdehnung zur Darstellung gekommen. Der Altar mit dem lodernden Opferfeuer, das dem neuen Gotte galt, der Tempel, in den er als Divus einzog, der Adler, der aus dem brennenden Scheiterhaufen seinen Flug zu den Himmelshöhen nahm, ein Sinnbild des Aufstiegs zu den Göttern — alles dies findet sich auf Münzen. Welche Stellung nahm Konstantin gegenüber diesem echt heidnischen und den Christen verabscheuungswürdigen Akte und seiner Wiedergabe auf Münzen ein? Hierüber schlüssig zu werden, wurde er gezwungen als sein Vater Konstantius 306 starb und dessen Herrschaftsgebiet mit den Münzstätten in seine Gewalt kam. Er hält sich ganz in den üblichen Bahnen. Die dem Andenken des divus Constantius geweihten Denkmünzen unterscheiden sich in nichts von der heidnischen Sitte. Das kann nicht auffallen, da in jener Zeit von einer bestimmten Stellungnahme Konstantins für das Christentum nicht die Rede sein kann. Doch einige Jahre nachher fällt auf, daß sich eine Scheidung vollzogen hat. Die Verschleierung des Hauptes bleibt; auch das Prädikat divus erhält sich; aber alles, was auf die Apotheose und den damit zusammenhängenden Kultus Bezug nimmt, ist verschwunden. Es ist ein für allemal abgetan,

---

1898), S. 17 ff. mit 2 Tafeln. — Meine Quellenuntersuchungen zur Vita Const. a. a. O., S. 504 ff.



während z. B. Maximinus Daza in Kyzikos und Alexandreia Konsekrationsmünzen für Galerius in der alten Aufmachung schlagen ließ [1].

Und doch, auf den Gedenkmünzen, welche die Söhne Konstantins der Erinnerung an den verstorbenen Vater weihten, wurde aus der alten Komposition neben der Verschleierung und dem divus noch ein weiteres Motiv herausgeholt. Es ist nämlich in die heidnische Darstellung der Konsekration gelegentlich auch der Augenblick aufgenommen, wo der vergöttlichte Kaiser auf der Quadriga des Sonnengottes zu den himmlischen Gefilden auffährt. So auf einer Münze, welche unter Konstantin selbst in Trier zum Gedächtnis seines Vaters geprägt worden ist. In vier Stockwerken sehen wir den Scheiterhaufen, reich verziert, aufgebaut. Ihn krönt ein Viergespann, in welchem der Kaiser mit den Zügen des Sonnengottes steht und emporgetragen wird [2]. Dieser Gedanke und sein Ausdruck im Bilde wurden in Anlehnung an die Himmelfahrt des Elias so wiedergegeben: von feurigen Rossen gezogen, löst sich eine Quadriga vom Boden zur Fahrt aufwärts. In ihr steht eine männliche Gestalt, Konstantin, welcher den rechten Arm nach einer aus den Wolken ihm entgegengestreckten Hand — die Hand Gottes — erhebt, um sie zu ergreifen. Schon längst galt den Christen die Himmelfahrt des Elias als Bild und Unterpfand der Auferstehung. Das ist auch hier der durchschlagende Gedanke. Die antike Vorlage klingt kaum noch nach. Der Stern, den man einigemal am Himmel sieht, deutet das Jenseits an, die himmlische Welt, in welche der Divus eingeht. Nicht in allen Fällen ist übrigens die Himmelfahrt dargestellt, der R zeigt auch den Kaiser in Militärtracht mit Speer und Weltkugel. Die Inschriften dieser Gruppe lauten: Divo Constantino, Aeterna Pietas, Venerandae Memoriae u. ä. Diese Prägungen gingen durch das ganze Reich [3]. Sie wurden als etwas Besonderes angesehen, und so begreift sich, daß Eusebios in seiner Biographie Konstantins darauf Bezug nimmt [4].

---

1) Maur. III, Taf. 4, 9; Taf. 10, 3.

2) Maur. I, Taf. 22, 8.

3) Maur. III, Taf. 3, 26, Taf. 8, 27, Taf. 10, 28; II, Taf. 16, 16. 17, Taf. 17, 25. 26; I, Taf. 18, 19; Madd. XVII, Taf. 8, 9—14; Garr. 481, 25. Mehrere Exemplare in meiner Sammlung. Dazu meine Untersuchungen a. a. O., S. 504 ff.

4) Leben Konstantins IV, 73.

Blicken wir auf die gewonnenen Ergebnisse zurück, so lassen sie sich in diese kurze Übersicht zusammenfassen:

314 ✠ R (S. 325).

317 ☧ und ✱ A (S. 328).

317 + R (S. 326).

320 ✱ R (S. 328).

325/26 ☧ Labarum R (S. 328).

326 ff. Festmünzen mit aufwärtsgerichtetem Antlitz A (S. 331).

333 ☥ R (S. 326).

336—337 ⳨ (S. 331).

337 Konsekrationsmünzen A und R (S. 332).

337—361 A☧ω (S. 331).

Unter den Söhnen Konstantins gewinnt ☧ die Herrschaft, alles andere ist nebensächlich. Mit Julian bricht die christliche Linie jäh ab, und die heidnische Mythologie mit starker Bevorzugung der ägyptischen Gottheiten und unter ihnen wiederum des Sarapis nimmt in bewußter Aufmachung den leer gewordenen Platz ein, um dann mit dem Tode Julians ebensoschnell wieder zu verschwinden.

Die gestellte Aufgabe erfordert zum Schluß eine Auseinandersetzung mit der Tatsache, daß neben den christlichen Münzprägungen *heidnisch-mythologische* laufen, ja bis zum Jahre 324 das Übergewicht haben.

Die von Diokletian begründete Tetrarchie war religiös fest verankert. Der Oberkaiser selbst fand in Jupiter seinen und des Reiches Schutzgott, der Mitaugustus Maximian in Hercules. Von den beiden Cäsaren folgte dem ersteren Galerius, dem letzteren Konstantius Chlorus. Damit durchbrach dieser die Überlieferung seiner Familie, in welcher der Kultus des Sonnengottes in einer aus römischen, griechischen und orientalischen (Mithras) Elementen zusammengeflossenen Vorstellung voranstand. Der Sohn, Konstantin d. Gr., löste nach dem Tode des abendländischen Augustus Maximianus im Jahre 310 die aus politischen Gründen übernommene Verbindung und kehrte zu der Tradition seines Hauses zurück. Seitdem ist der Sol invictus das beliebteste Münzbild im Umfange seines Herrschaftsgebietes. Die Darstellung ist diese: eine schlanke,

nackte männliche Gestalt, ausgezeichnet durch den Strahlennimbus, in der Linken den Globus — das Sinnbild der Macht — tragend, die Rechte mit der geöffneten Hand spendend oder segnend erhoben. Die Umschriften lauten: Soli invicto, Soli invicto comiti, Soli comiti Constantini, Soli invicto aeterno Augusti, Oriens Augusti. Nicht weniger deutlich und stark kommt die enge Verbindung Konstantins mit dem Sonnengotte darin zum Ausdruck, daß dieser die Züge des Kaisers trägt oder beide in einem Bilde vereinigt sind (oben S. 324). Eine Münze in Sirmium zeigt uns die Krönung des Herrschers durch Sol. .

Mit großer Zähigkeit hält sich der Typus. Erst 324, wo nach der Besiegung des Licinius Konstantin die Alleinherrschaft gewann, verschwindet der Sol invictus allerorten aus den kaiserlichen Münzstätten [1]. Daneben geht übrigens, doch nur vereinzelt, das Bild des Mars, weil von ihm Galerius seine Herkunft ableitete. Darin kam nicht Konstantins persönliche Stimmung, sondern nur politische Rücksichtnahme auf den Mitaugustus zur Geltung.

Man hat das Nebeneinander christlicher und heidnisch-mythologischer Münzbilder auffallend gefunden und ist rasch bereit gewesen, daraus Schlüsse auf die religiöse Überzeugung und die Religionspolitik Konstantins zu ziehen und zwar mit einem für diesen sehr ungünstigen Ergebnis. Vor Übereilung kann aber hier nicht ernstlich genug gewarnt werden. Das Münzwesen bildet nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Ganzen der konstantinischen Religionspolitik, die auf dem echt staatsmännischen Grundsatz aufgebaut war, das Heidentum, in dessen Händen noch bis zum Tode des Kaisers fast die ganze Reichsverwaltung ruhte, und das im Abendlande weit länger noch die Masse der Bevölkerung religiös beherrschte, nur allmählich und in möglichster Schonung seiner religiösen Überzeugung und kultischen Sitte aufzulösen. Damit wurden schwere Konflikte vermieden [2]. Bezeichnend ist, daß in Rom erst 326 eine Münze geprägt wurde, die in den Kreis christlicher Vorstellungen fiel, und auch dann nur eine solche, die sich nicht aus-

1) Ich finde aus späterer Zeit nur noch ein Beispiel der Anwendung dieses Typus und zwar auf einer Münze des heidenfeindlichen Konstantius (Cohen a. a. O., S. 490, nr. 323).

2) Meine Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums I, S. 28ff. — Mein Art. Konstantin RE [3], 10. Bd., S. 765f.



drücklich als solche auswies, die Münze mit dem aufwärts gerichteten Antlitz, zu welchem die Vicennalienfeier Anlaß gab. Dann folgt erst 11 Jahre nachher eine zweite, eine Konsekrationsmünze mit der Himmelfahrt Konstantins, die auch sehr zurückhaltend auftritt. Keine Prägung mit dem Christusmonogramm hat die dortige Münzstätte in die Öffentlichkeit gebracht. Wir verstehen das, da wir wissen, daß in Rom der Götterglaube sich lange zäh behauptet hat und gerade in den Kreisen, auf die man gewisse, vor allem politische Rücksichten zu nehmen hatte, in der Aristokratie und in der Intelligenz [1]. Anderseits konnte Konstantinopel als eine christliche Neugründung gleich im Beginn seiner Geschichte mit christlichen Münzprägungen hervortreten. Aber gerade ein Blick auf diese Stadt, die kaiserliche Residenz, lehrt uns, daß es in diesem Betriebe gar nicht darauf abgesehen war, Stücke mit christlichen Zeichen herzustellen, im Gegenteil, diese bleiben im ganzen Verlaufe der ältesten christlichen Münzgeschichte hinter den heidnischen oder neutralen Prägungen um ein bedeutendes zurück. Das weltliche Bild hat immer das Übergewicht gehabt über das sakrale. Dieses nimmt nur einen winzigen Raum ein [2].

Endlich, der Sol invictus hat schon früh seinen mythologischen Inhalt verloren und war Symbol geworden, Symbol der das Reich mit Licht und Glanz erfüllenden kaiserlichen Gewalt Konstantins. Der Schutzgott der Vorfahren hat sich im Laufe der Zeit in eine Art Wappenzeichen verflüchtigt. Wenn das Bild dieses Gottes von der Inschrift Claritas reipublicae umzogen ist [3], so ist der Sinn damit verdeutlicht. Denselben Prozeß haben gleichzeitig die Gottheiten Fides, Concordia, Victoria, Pax, Genius und andere durchlaufen. Die Victoria wird in der Zeit nach Konstantin das beliebteste Münzbild; zum Überdruß kehrt sie immer wieder auf dem Revers. Immerhin aber haftete dem Sonnengott etwas Mythologisches an; die Nacktheit war ihm auch nicht förderlich. Und so verschwindet er um 324 aus den Münzstätten. In die Lücke tritt in vielen Fällen die Gestalt des Herrschers selbst ein, in der Hand

1) Meine Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums II, S. 169ff.

2) Unter den von Cohen a. a. O., S. 438ff. aufgeführten 350 Münzen des Augustus Konstantius zähle ich etwa 25—30 mit christlichen Zeichen.

3) Maur. II, Taf. 13, 17 (Konstantin II.), Taf. 7, 21 (Crispus) und sonst.



den Globus. Der Strahlennimbus des Gottes setzt sich um in den Kreisnimbus, der das Haupt des Kaisers umzieht. Daneben diente, wie bemerkt, die Victoria als Füllfigur des Feldes.

Es wurde gleich eingangs gesagt, daß die Verwaltung der sacra moneta zu den amtlichen Obliegenheiten des comes sacrarum largitionum gehörte. Die Zwischenorgane sind uns auch bekannt, ebenso in seinen großen Umrissen der innere Betrieb. Dennoch bleiben Rätsel. Zweifelsohne besaßen die Beamten der Offizin eine gewisse Bewegungsfreiheit neben der der Zentralstelle vorbehaltenen Machtbefugnis. Für unsere Untersuchung würde es nicht gleichgültig sein, wenn sich feststellen ließ, wie die christlichen Zeichen auf die einzelnen Instanzen als ihre Urheber sich verteilen. Maurice hat den Versuch einer Scheidung unternommen [1]. Auf direkter Verfügung der Zentralbehörde beruhten nach seiner Meinung die Münzen mit dem Monogramm Christi auf dem Helme des Kaisers, die Stücke mit dem aufwärts gerichteten Antlitz des Augustus und der Cäsaren, endlich die konstantinopolitanische Prägung mit dem Labarum, dessen Schaft den Drachen durchbohrt. Alles andere gehe auf Anordnung der örtlichen Münzbeamten zurück, drücke also die persönliche Stellung derselben zum Christentum aus. Dort rede der Kaiser, hier die Beamten der Offizin. Maurice zieht dann noch in dieser zweiten Gruppe eine trennende Linie, deren Notwendigkeit mich nicht überzeugt. Das ist auch nebensächlich; die entscheidende Frage ist, ob jene zwei Hauptgruppen vorauszusetzen sind. Ich glaube, daß Maurice richtig gesehen hat. Damit würden die Münzen kirchengeschichtlichen Quellenwert nicht nur für die religiöse und religionspolitische Einstellung Konstantins gewinnen, sondern auch für die Christentumsgeschichte der in Frage stehenden Prägestätten.

---

1) II, p. XLIV ff.

Die Politik Kaiser Karls V. am Trienter Konzil im Jahre 1545

Von Dr. Joachim Müller, Berlin

(Fortsetzung und Schluß)

III. Das Konzil unter der Einwirkung der kaiserlichen Kriegspolitik

1. Mittlerweile fiel in Worms die Entscheidung über die Konzilseröffnung. Für den Kaiser hatte diese Frage, wie wir aus seinem bisherigen Verhalten wissen, keine selbständige Bedeutung. Sein Hauptziel bei den bevorstehenden Verhandlungen mit dem Nepoten war, unter dem Zeichen der gemeinsamen Rüstung eines Glaubenskrieges die Kurie vollends in seine Gefolgschaft zu bringen. Gelang dies, so wurde die Konzilsfrage ganz selbstverständlich in seinem Sinne erledigt, d. h. die Trienter Versammlung wurde, um die Protestanten nicht zu vorzeitigem Losschlagen zu reizen, weiter in der Schwebe gehalten. Zunächst gingen Karl und sein Minister in den Unterredungen mit dem päpstlichen Legaten freilich umständlich auf sein Konzilsanliegen ein, um ihn erst allmählich auf den Kernpunkt, den Kriegsplan hinzuleiten[1].

1) Zu diesen wichtigen Verhandlungen haben wir außer den bei Druffel II, 23 [58] aufgeführten Quellen meist kaiserlicher Herkunft jetzt noch: von kaiserlicher Seite das Handschreiben Karls V. an Paul III. Mai [27.], N.-B. VIII, S. 183[1]; von päpstlicher Seite die gleichzeitigen Aufzeichnungen Mignanellos für und über Farnesens Audienzen zum 18., 19., 24.—27. Mai, N.-B. VIII, nr. VII—XIV, und Briefe von Dandino an Maffeo, Mai 21, Worms; N.-B. VIII, nr. 30, S. 702 ff., und Mignanello an Santa Fiora, Mai 28, Worms. N.-B. VIII, nr. 31.

Am bedeutsamsten sind hiervon Mignanellos tagebuchartige Aufzeichnungen, die uns den Gang der Verhandlungen klar erkennen lassen; vgl. die Darstellung bei Friedensburg in der Einleitung zu N.-B. VIII, S. 36/37. Die Schilderung der Commentaires, daß der Kardinal durch das überraschende, weitgehende Angebot in heftige Bewegung versetzt worden sei, wird vollauf bestätigt. Den Eindruck Druffels a. a. O., daß „der" Brief Farneses — welcher? wohl der an Paul III.! — mehr ihn selbst als den Treiber zum Krieg erscheinen läßt, führt die Anm. Friedensburgs, N.-B. VIII, S. 164[1] (über den Brief Farneses an Paul III.) auf das richtige Maß zurück. Aus dieser Gesamtlage, daß Alessandro Farnese zunächst in der Konzilsangelegenheit nahezu aufgehend, erst auf den Kriegsplan

In der ersten Audienz, die der Kaiser Alessandro Farnese nach besonders liebenswürdigem Empfang am 18. Mai gewährte, räumte er ganz allgemein dem Papst die uneingeschränkte Oberhoheit über das Konzil ein. Dieses müsse, wie es von Paul III. ja berufen worden sei, auch ganz ihm gehören. Er, der Kaiser, verstünde nichts davon und beziehe sich in allem, besonders hinsichtlich der Eröffnung, ganz auf Se. Heiligkeit. „Mysteriös“ klang dieser Ausspruch des Kaisers, der sonst so eifersüchtig über seine ideellen und praktischen Ansprüche auf das Konzil wachte, in den Ohren der Kurialen. Der wahren Meinung Karls entsprach zumindest die völlige Überlassung des Konzils an den Papst gewiß nicht. Immerhin konnte man aus seinen Worten ein beachtenswertes Bekenntnis zum Konzil herauslesen. Wiederum lag in ihnen eine versteckte Ironie als letzter Widerschein des Zwistes vom vergangenen Sommer. Wurde so nach der Audienz beim Kaiser Farnese von widerstreitenden Empfindungen hin und her gerissen, so stürzten ihn die Erörterungen des kaiserlichen Ministers über die Eröffnung in weitere Schwierigkeiten. Hatte der Kaiser dazu gar keine Stellung genommen, so lehnte Granvella eine baldige Eröffnung rundweg ab; denn die Protestanten würden bei der Nachricht davon sofort den Reichstag verlassen und der Kaiser wäre ohne Türkenhilfe. Ja sie würden sofort zum Angriff schreiten und diesen sicherlich bis nach Italien hineintragen. Noch weiter ging Granvella in seinen Erwägungen, indem er dem Legaten die unmittelbare Frage stellte: was denn die Kurie meine, daß man gegenüber einem solchen zu erwartenden Tumult tun solle, da doch von den katholischen Ständen, die schwach und lau seien, keine Hilfe zu erwarten sei. Farnese legte auf diese Äußerung des Ministers zunächst kein Gewicht; denn er glaubte nicht an das Märchen von dem Protestantenangriff. Die ganze Sache schien ihm nur darauf angelegt, der Kurie neue, größere Geldsummen abzulocken. Ihm stand von den allgemeinpolitischen Fragen — er hatte auch noch

gestoßen wird, ergibt sich auch die Art der Behandlung des Konzilsproblems im Laufe der Unterredungen. Übrigens hatte Mignanello schon vor Farneses Eintreffen einen Wink über die zu erwartenden Kriegsverhandlungen erhalten, vgl. Mign. an die Legaten Mai 13, N.-B. VIII, 26. Epp. 57 A: il negocio della pace odella guerra in Germania il che sarà principal ponto da trattare con la Mtà Ces. Die Legaten gaben die Nachricht eiligst nach Rom weiter.

manche private auf dem Herzen, die man am Kaiserhofe jetzt aber nicht recht zur Geltung kommen ließ, — das Konzil noch durchaus im Vordergrunde, und da mußte er erkennen, daß hierin mit den kurialen Wünschen nicht durchzudringen war. Besorgt erwog er den neuen Zwiespalt, der sich zwischen den beiden Häuptern der Christenheit auftat und all die Hoffnungen, die er an seine besonders freundliche Aufnahme am Kaiserhof geknüpft hatte, zu zerstören schien. Anderseits hatten doch der Kaiser und sein Minister keinen Zweifel gelassen, daß sie am Konzil an sich unbedingt festhielten. Gerade jetzt erboten sie sich sogar zum ausdrücklichen Widerruf der neapolitanischen Prokurationsverordnungen! Und doch schien ihm letzten Endes alles darauf hinauszulaufen, daß der Kaiser seine alte Schaukelpolitik mit Reichstag und Konzil weitertreibe, um von beiden, der Kurie und den Ketzern, möglichst viel Geld herauszuschlagen [1].

Am Pfingstsonntag, dem 24. Mai [2], wurde aber dem Nepoten Klarheit über die eigentlichen Beweggründe der kaiserlichen Politik. In der ausführlichen Unterredung, die er, nach einer ersten vertraulichen Mitteilung über den Plan eines Krieges gegen die Schmalkaldener am Morgen, an diesem Tage mit Granvella pflog, hielt sich der Minister allerdings noch verschiedene Wege zur Lösung der Religionsfrage offen [3], aber beide Teile steuerten doch, nachdem nun einmal das erste Wort gefallen war, sichtlich auf den Krieg zu. In weiteren Verhandlungen wurde das Unternehmen für den Sommer des laufenden Jahres abgemacht. Farnese sollte nach Rom zurückeilen, um den Wunsch des Kaisers nach tatkräftiger Hilfe dem Papste vorzutragen und für rasche Erledigung zu sorgen. Es handelte sich vor allem um die Erhöhung des Bardepositums, das der Papst auf Grund der bisherigen Vorstellungen von kaiserlicher Seite durch seinen Enkel jetzt hatte anweisen lassen, um Überlassung eines halben Jahreseinkommens der spanischen Kirche und um die Berechtigung zum Verkauf klösterlicher Lehnsgüter in Spanien.

Das Konzil spielte in diesem Zusammenhang eine untergeordnete Rolle. Granvella bemühte sich, es in eine fruchtbringende Verbindung

---

1) Farneses Brief an Paul III.. Mai [20], Druffel II, nr. 12, S. 57. Epp. 64 B, S. 95, den der Nepot nicht absandte, spiegelt dieses sein Schwanken trefflich wieder.

2) Vgl. N.-B. VIII, nr. X n. XI vom 24. Mai.

3) N.-B. VIII, nr. XI: entro àl parlar del negotio de Protestanti ... proponeva trepartiti ... o concordia ... o uno spediente ... o ... executione.



mit dem Kriegsgedanken zu setzen, freilich in der originellen Art, daß er die Exekution der Ketzer für die Vorbedingung der Konzilsbegehung erklärte. Lag darin eine Abwehr der kurialen Bemühungen, den Kaiser als den Vollstrecker eines konziliaren Urteils über die Ketzer zum Diener der Kurie zu stempeln? Jedenfalls war es zunächst wieder ein Wink, daß von einer Konzilseröffnung vor jenem kriegerischen Unternehmen nicht die Rede sein solle. Aber gegenüber den Aussichten, die sich jetzt erschlossen, war die Frage nach dem Zeitpunkt des Konzilsbeginns doch tatsächlich untergeordnet. Ein Krieg gegen die Protestanten mußte die Belange der Kurie auf jeden Fall fördern, vielleicht auch gerade hinsichtlich des Konzils, indem er seine Tätigkeit abkürzte und vereinfachte. Es war selbstverständlich, daß Farnese unter diesen Umständen auf die baldige Eröffnung des Konzils verzichtete.

Auch in Trient fügte man sich in das Unvermeidliche, das durch Farneses Berichte aus Worms sehr bald klar wurde. Don Diego, der gerade in den letzten Maitagen von Venedig zurückgekehrt war, konnte das Konzil alsbald wieder beruhigt verlassen. Dort stand alles nach Wunsch. Er konnte sich ungestört seiner im Augenblick wichtigsten Aufgabe zuwenden, der Bearbeitung des diplomatischen Schrittes, den die kaiserliche Regierung in Konstantinopel zu tun vorhatte. Gerhard Veltwyck, der zum Abschluß eines Waffenstillstandes mit dem Großherrn vom Kaiser entsandt worden war, war nämlich über Trient in Marsch gesetzt worden, um sich von dem erfahrenen Botschafter in Venedig über die Einzelheiten seiner Aufgabe beraten zu lassen. Mit ihm verließ dieser Trient schon am 31. Mai, diesmal für längere Zeit.

2. Während in Rom die Beratungen über die Forderungen des Kaisers einsetzten, vollzog sich in der diplomatischen Behandlung der Konzilsangelegenheit in Worms mit der Einstellung auf den Kriegsplan eine eigentümliche Veränderung. Der Kurie gegenüber schob man es zurück, in den Verhandlungen mit den Protestanten stellte man es in den Vordergrund. Zwar unterließen es die Minister nicht, den Nuntien gegenüber das hohe Interesse, daß der Kaiser am Konzil dauernd nähme, zu betonen [1]; das Hauptgewicht legte

1) Mignanellos Brief v. Juni 4, Epp. 76. M. T. 125. Nuntienbericht v. Juni 7. N.-B. VIII, 35. Epp. 79. Mignanellos Aufzeichnung v. Juni 11. N.-B. VIII, XIX.

man in den Gesprächen mit ihnen aber auf die Kriegsrüstung gegen die Protestanten, und Verallo läßt es sich auch nicht verdrießen, dem Papst seine Pflicht in dieser Angelegenheit recht deutlich zum Bewußtsein zu bringen. Wiederum verstand man die Kriegsangelegenheit mit dem Konzil eng zu verbinden. Doch wirkten darin die verschiedenen Mittelsmänner des Kaisers nicht einheitlich. Während der Kardinal Truchseß von Augsburg dem Mignanello als Folge eines päpstlichen Versagens in der Kriegshilfe die selbständige nationale Durchführung der Reform ohne Papst, also auch ohne Konzil ausmalte [1], schilderte Soto, der Beichtvater des Kaisers, in einem späteren Gespräch Karls Sinn, zweifellos richtiger, als aller selbständigen Reform abhold. Wohl aber meinte er, die Kurialen so dringend zur Geduld mit dem Konzil mahnen zu müssen, daß sich Mignanello schon am 20. Juni Gedanken machte, ob diese wohlgemeinten Ermahnungen nur des Kaisers natürliche Langsamkeit bemänteln sollten, oder ob andere Geschäfte dahinter steckten [2].

Die Protestanten mußte der Kaiser, der nicht entschieden rüsten konnte, ehe er der Hilfe des Papstes sicher war, mit Unterhandlungen hinziehen. Dabei konnte er nicht umhin, am Kernpunkt zuzufassen. Mochte Ferdinand die Unterredungen mit den Ständen auf Nebenfragen ausgespielt und auch diese schließlich wieder bis zum Erscheinen seines Bruders vertagt haben, der Kaiser konnte der religiösen Angelegenheit, die jene hauptsächlich bewegte, nicht ausweichen. Jetzt sollte es sich zeigen, wie gerechtfertigt Granvellas Bedenken gegen die völlige Verhinderung eigentlich religiöser Erörterungen auf dem Reichstage gewesen waren. Denn indem durch die Proposition eine freie Diskussion dieser Dinge abgeschnitten wurde, blieb, wenn man überhaupt von Religion sprechen wollte, nur die Frage der Beschickung des Trienter Konzils zu erledigen. So wurde Karl V. in seinen Verhandlungen mit den lutherischen Ständen gradeswegs auf das Konzil selbst hingedrängt. Und dies war ein Gegenstand, so denkbar ungeschickt zum Hinhalten, zum „Temporisieren“ nach Karls Neigung, daß man geglaubt hat, der Kaiser habe in jenen Juniverhandlungen tatsächlich noch einen letzten Versuch gemacht, die Abgewichenen zur Teilnahme am

1) Ebendiese v. Juni 8, ebenda XVIII.

2) Mignanello an Farnese, Juni 20. N.-B. VIII, nr. XXI, S. 720.



Trienter Konzil zu bewegen [1]. Jedoch ist diese Auffassung unhaltbar. Denn hätte der Kaiser die Unterhandlungen mit den Protestanten zu diesem positiven Zweck betrieben, so hätte er gleichzeitig auch nach der Seite der Kurie hin ernstliche Schritte unternehmen müssen, um sie wenigstens zu einem äußerlichen Entgegenkommen zu veranlassen. Es geschah aber gegenüber den Nuntien gar nichts dergleichen. Daß Karl jene Konzilsverhandlungen wesentlich als hinhaltendes Element brauchte, legt auch die deutliche Veränderung seiner Taktik zu dem Zeitpunkt, da der Krieg aufgeschoben wurde, nahe. Die Verzögerung des Krieges hätte ernstliche Versuche, die Abgewichenen zur friedlichen Unterwerfung unter das Trienter Konzil zu vermögen, nur beleben und verstärken müssen. Statt dessen werden sie gerade in den Tagen, da der Kriegsaufschub erwogen wird, gänzlich aufgegeben.

Zunächst nämlich kam der Kaiser den Protestanten zwar auffallend entgegen, verließ dabei aber nie die große Linie des allgemeinen christlichen Konzils. Wiederholt erbot er sich zur Annahme schriftliche Bedenken über die Trienter Versammlung von ihrer Seite, seine Minister Granvella und Naves unterhandelten darüber persönlich mit hervorragenden Gliedern der evangelischen Gesandtschaften und dem evangelischen Ausschuß. Des Pfalzgrafen Vermittlung zur Herstellung einer Einigung wurde angenommen. Man versuchte die Protestanten zur Bekanntgabe ganz bestimmter Bedingungen, unter denen sie glaubten, die Trienter Versammlung beschicken zu können, zu veranlassen. Man sicherte ihnen zu, daß Kaiserliche Majestät ihnen, wie sie es beanspruchen könnten, Gehör und unparteiische, nicht vom Papst diktierte Entscheidung der Religionsfrage, auch freies Geleit für ihre Abgeordneten verschaffen

1) Kannengießer a. a. O., S. 59 und Anm. 245. Sein Beleg ist nicht stichhaltig. Daß die Lutheraner zum Konzil kommen könnten, war eine von Kaiserlichen und Kurialen damals öfter erörterte, aber mehr theoretisch festgehaltene, prinzipielle Möglichkeit. Wichtiger ist die Beteuerung der kais. Politiker, mit der sie den Kapitulationsentwurf des Papstes im Oktober 1545 bekämpfen: S. M. habe stets an die Rückführung der Ketzer durch das Konzil ohne Krieg als einer Möglichkeit festgehalten. Aber die Nuntien können sie durch den Hinweis auf den schriftlichen Bericht des Kaisers über seine Verhandlungen mit Farnese, den er an de Vega senden ließ, selbst widerlegen. Vgl. N.-B. VIII, 67. Die friedliche Unterwerfung der Protestanten unter das Konzil war ein Requisit der diplomatischen Rüstkammer Karls, mehr nicht.

werde. Die Protestanten, mißtrauisch gemacht durch die sektenfeindlichen Maßnahmen des Kaisers in den Niederlanden, durch die Verbindung der Löwener Artikel mit seinem Namen, endlich durch das sich immer deutlicher enthüllende Ergebnis des Besuches Farneses am Kaiserhofe, verhielten sich durchaus ablehnend. Sie sahen in all den Vorschlägen der Kaiserlichen bloß deren ganz unverkennbare Stellungnahme für das papistische Konzil. Wie recht sie hatten, offenbarte sich, als Straßburgs Gesandter, Sturm, von Granvella und Naves zu Vorschlägen gedrängt, wieder zu einem Religionsgespräch riet. Dies wurde äußerst lebhaft zurückgewiesen. Zu Regensburg habe man seine Zwecklosigkeit erkannt und — die andern Nationen hätten dann ja, so äußerten die kaiserlichen Minister, keinen Anteil an der religiösen Erneuerung [1].

Es lag dem Kaiser damals tatsächlich an der Universalität des Konzils. Er konnte es nicht über sich gewinnen, für die kurze Zeit, deren er des Temporisierens noch zu bedürfen glaubte, unter Preisgabe dieses Gedankens den Faden mit den Gegnern weiterzuspinnen. Aus der gleichen Sinnesrichtung Karls flossen zu jener Zeit gewiß auch die Bemühungen am Pariser Hofe, Frankreich zur Erfüllung aller in Crépy übernommenen Konzilsverpflichtungen anzuhalten. Indem er darauf bestand, daß der französische Gesandte am Reichstage, Grignan, auf die Protestanten öffentlich im Sinne ihrer Beteiligung am Konzil einwirkte, erreichte er sicher keinerlei praktische Beeinflussung der Widerstrebenden; die wurde durch die entsprechenden Bemerkungen Grignans ad partem sofort aufgehoben. Aber vor aller Welt war die Gemeinsamkeit des Vorgehens der beiden ersten katholischen Fürsten dargelegt [2]. Und darauf kam es ihm in jenen Tagen an.

Ende des Monats wurde das mit einem Schlage anders. Am 26. Juni ist schon in einem langen kaiserlichen Schreiben an de Vega der Plan des neuen deutschen Religionsgesprächs fertig da. Ort und Art und Weise der Beschickung werden schon an-

1) Kannengießer a. a. O., S. 63ff., Heidrich a. a. O. II, S. 85ff. Der Vorschlag des Religionsgesprächs durch Sturm fand am 8. Juni statt; Kannengießer, S. 66.

2) Vgl. Karl an St. Mauris, Juni 3; Druffel III, nr. 2, S. 246. St. Mauris an Karl, Juni 11; ebda. nr. 3, S. 246ff. Nuntien an Farnese, Juni 11. N.-B. VIII, XX, S. 718.



gedeutet[1]. Dieser plötzliche Umschwung hing mit dem Wechsel im Plan des Protestantenkrieges eng zusammen.

Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß der Kaiser das Kriegsunternehmen, als er es mit Farnese für das laufende Jahr verabredete, nicht tatsächlich für 1545 geplant habe. Seine Untätigkeit während der Wochen, da er auf Nachricht von Rom wartete, hat ihre Erklärung in der Notwendigkeit, erst des Geldgebers sicher zu sein. Zeit genug zur Rüstung war auch noch danach für einen Feldherrn, der seine Feldzüge im Herbst zu führen liebte, wie der Landgraf von Hessen vom Kaiser sagte[2]. Aber gerade in diesen Wochen des Wartens mochten sich in dem schwerblütigen Herrscher wieder und wieder die Bedenken regen, die gegen die Durchführung des Planes erhoben werden konnten. Jetzt setzten auch die Einflüsse der Männer ein, deren Rat je länger, desto entschiedener gegen die Unternehmung ging, Granvellas, seines vertrauten Ministers, und seines Bruders Ferdinand. Dieser letztere scheint es besonders gewesen zu sein, der zum Aufschub des Protestantenkrieges geraten hat. Der Kaiser macht in der einzigen offiziellen Auslassung über diesen Punkt, die wir von ihm besitzen, ihn sogar allein dafür verantwortlich[3]. Welche Ursachen den Römischen König zu seinem Vorgehen bestimmt haben, wird nicht ganz einfach festzustellen sein. Er ebenso wie sein kaiserlicher Bruder und dessen Diener spielten alle Gründe auf die späte Jahreszeit hinaus. Aber im Juni war es dafür ein wenig früh, und die Reichstags-

1) Verallo an Farnese, Juni 27/28. N.-B. VIII, S. 41.

2) Heidrich a. a. O., S. 96, nach Marburg. Archiv: Philipp an seine Räte, August 3.

3) Gegenüber Verallo in der Audienz vom 26. Juli. Nunt.-Bericht vom 3. August, N.-B. VIII, nr. 52. Für Granvellas Mitwirkung haben wir ausdrückliche Belege in dem Brief des Kardinals von Augsburg 1555 März 7 (Papiers d'état du Card. Granvella IV, S. 411) und die Ziffer des Erasso an Los Cobos aus dem Jahre 1546 (Maurenbrecher a. a. O., Anhang III, 2, S. 34 *). Der Brief Augsburgs bietet eine zusammenfassende Kritik der Fehler der kaiserlichen Politik, die er in der stetigen, zu großen Nachgiebigkeit gegen die Protestanten sah. Trotz der späten Abfassungszeit ist die Schilderung der Verhältnisse der Jahre 1544/45 so lebendig, daß an einen Irrtum des Kardinals nicht zu denken ist, zumal seine Schilderung ja durch das viel frühere Zeugnis des Erasso gestützt ist. Erasso, kaiserlicher Sekretär und Schatzmeister, schrieb anscheinend bald nach den Maastrichter Verhandlungen mit den Protestanten, Februar 1546, und stützte sich auf persönliche Äußerungen Granvellas.

verhandlungen, die, wie man klagte, alle heimlichen Zurüstungen fürs erste unmöglich machten, hätten sich ohne Schwierigkeiten abkürzen lassen [1]. Drängten doch gerade die Stände auf rasche Beendigung des Tages. Auch die Rücksicht auf die mangelnde französische Hilfe, auf die man ja auch ein Jahr später verzichten konnte, dürfte nicht ausschlaggebend gewesen sein. So muß man das entscheidende Hindernis wohl in einem Punkte suchen, den die kaiserlichen Politiker den Kurialen gegenüber nicht gerade auf der Zunge trugen. Bedenken wir, mit welcher Sorgfalt und Kunst der Kaiserhof in der Folgezeit die Trennung mächtiger evangelischer Stände vom Schmalkaldischen Bunde als wichtigste diplomatische Kriegsvorbereitung betrieb, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir hier die Lücke in der Rüstung suchen, die die kaiserlichen Politiker veranlaßte, den Krieg um ein Jahr hinauszuzögern. Es wird dann auch klar, warum gerade Ferdinand der erste war, der abriet; denn er wurde durch den kühnen Herzog Moritz von Sachsen am ersten in seinen Erblanden bedroht.

Ganz ohne Versuche, einen Keil zwischen die Protestanten zu treiben, verfloß freilich auch der Wormser Reichstag nicht. Naves bemühte sich im Auftrage seines Herrn, zum Teil unterstützt vom Kardinal Truchseß, den ganzen Juni und Juli hindurch um die Gewinnung der oberdeutschen Städte, insbesondere um Augsburg, Nürnberg und Ulm. Aber es blieb bei vergeblichen Versuchen, da die kaiserliche Politik in ihrer selbstgewollten Bindung an das Trienter Konzil die religiösen Wünsche der Städte nicht befriedigen konnte. Alles oft recht weitgehende Entgegenkommen in der Frage der Religion wurde den Städten immer wieder durch den Hinweis der Kaiserlichen auf die „gemeine rechtmäßige Determination der Kirche“ als die letzt entscheidende Instanz mit Recht verdächtig. Sie blieben fest bei ihrer Abweisung [2], auch dann, als in dem letzten

1) Friedensburg, N.-B. VIII, S. 41, hält die Schwierigkeiten am Reichstage doch wohl für schwerer überwindbar, als sie waren.

2) Über Naves' Verhandlungen vgl. Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte III, S. 319 ff. Daß Naves in seiner Vertretung der kaiserlichen Religionspolitik das Gewissen des deutschen Volkes an entscheidenden Punkten nicht in Betracht gezogen habe, wie Heidrich a. a. O. II, S. 90, in Anknüpfung an diese Vorgänge und Adolf Hasenclever, Johann von Naves (Mitt. Inst. Österr. Gesch., Bd. 26, 1905), S. 315 in anderem Zusammenhang meinen, kann doch wohl nicht ohne weiteres behauptet werden. Ob nicht jener Vorwurf mehr die kais. Politik

Stadium dieser Verhandlungen schon durchaus dem Gedanken an eine Regelung der religiösen Zwistigkeiten außerhalb des Konzils von kaiserlicher Seite Raum gegeben wurde. Das verfing eben nicht mehr, nachdem man wochenlang die Notwendigkeit des Generalkonzils betont und dadurch die Protestanten nur immer enger zusammengeschmiedet hatte.

Daß das diplomatische Spiel mit der Trienter Versammlung ein Mißgriff gewesen war, hatten die kaiserlichen Politiker schon längere Zeit erkannt, und diese Einsicht führte, verbunden mit der Erkenntnis, daß man das wichtigste Stück der diplomatischen Kriegsvorbereitung, die Gewinnung evangelischer Reichsstände, noch vor sich habe und dazu noch erhebliche Zeit brauche, zu einem völligen Umschwung in der Taktik der Verhandlungen mit der Gesamtheit der protestantischen Stände. Bald nach den ersten Andeutungen, die von kaiserlicher Seite über die Kriegsverzögerung gemacht wurden, trat das Religionsgespräch als neuer Verhandlungsgegenstand zwischen Kaiser und Protestanten auf[1]. Die unfruchtbaren

---

im ganzen als Naves' Anteil daran trifft? Jedenfalls scheint er es gewesen zu sein, der Karl V. zu den Zugeständnissen des Speirer Reichstages 1544 vermocht hat. Vgl. Bonaccorsi, Gryn an Herzog Wilhelm, 1545, Januar 2, bei Druffel II, S. 45: „Dieweil S. M. aber den Lutrischen auf ergangnem Reichstag zu Speier — reclamante Navia, als er (d. h. der Gewährsmann Gryns) sagt — zuviel zugesagt . . .“ Fast scheint es, als läge die Schwäche seiner deutschen Politik mehr in der übergroßen Hoffnung gerade auf die protestantischen Städte, die mit seiner etwas konstruierten Städtebundpolitik zusammenhängen mochte. Der Aufschub des Krieges könnte dann mit einer Abkehr von der Navesschen Städtepolitik zu der von Granvella schon früher betriebenen Politik der Gewinnung evangelischer Fürsten zusammenfallen. Das religionspolitische Zugeständnis an die oberdeutschen Städte, das N. im Juli anbot, wurde von den Nuntien durchaus nicht als ungefährlich betrachtet. Vgl. Bericht vom Juli 22, N.-B. VIII, nr. 51.

1) Mignanello schrieb am 20. Juni (an Farnese, nicht abgesandt, N.-B. VIII, nr. XXI, S. 720) in Ziffer, Soto habe ihm gegenüber erwogen, daß questo anno per qualsia rispetto non si potesse far l'impresa contra Lutherani. Also drei Tage vor Eintreffen der zusagenden Erklärung aus Rom spricht der kais. Beichtvater dem päpstl. Nuntius von Kriegsaufschub! Dieser auffallende Umstand scheint mir klar zu erweisen, daß der Anschauungswechsel des Kaisers nicht erst in den wenigen Tagen von Ende Juni bis etwa 4. Juli erfolgt ist (so Heidrich a. a. O., S. 95 „im Laufe von noch nicht acht Tagen; s. dagegen Kannengießer a. a. O., S. 63 oben). Ist aber der entscheidende Umschwung bei Karl um den 20. Juni zu setzen, dann ist auch der bald danach auftauchende Plan des

Konzilsverhandlungen gab man entschlossen auf und arbeitete von jetzt ab auf einen Zeitgewinn von erheblicher Dauer hin, den ein neues Religionsgespräch, eben noch dem Straßburger Gesandten gegenüber vom universal-christlichen Standpunkt aus bekämpft, und daran anschließend ein neuer Reichstag bringen sollte. Im Verfolg dieser Gesprächspolitik hatte freilich Granvella erst noch einen Kampf mit seinem kaiserlichen Herrn zu bestehen. Karl konnte sich nicht so leicht von dem Gedanken des ökumenischen Konzils, den er, doch anscheinend auch einem Herzensbedürfnis folgend, mit solchem Eifer in den letzten Wochen vertreten hatte, trennen. Nun war die neue Verhandlungsmethode gegenüber den Protestanten, die am 24. Juni zum ersten Male vom Pfalzgrafen beim Kaiser angeregt wurde [1], zunächst eng mit der Konzilsidee verknüpft. Der Pfalzgraf schlug nämlich eine Nationalversammlung vor, deren Beschlüsse dem Generalkonzil als höhere Instanz unterbreitet werden sollten. Die kaiserlichen Politiker änderten die Nationalversammlung in ein Kolloquium ab, die enge Verbindung desselben mit dem Konzil ließen sie aber, gewiß gemäß dem Willen Karls V., bestehen. In dieser Form wurde das Religionsgespräch den Protestanten vorgeschlagen. Aber gerade an der Forderung der Anerkennung des Konzils stießen diese sich, und hartnäckig richteten sie hiergegen ihren Widerstand. Und sie erreichten ihr Ziel. Das Konzil verschwand binnen zweier Tage stillschweigend aus dem Programm der kaiserlichen Politik. In der großen Instruktion an de Vega vom 26. Juni, in die, wie wir oben sahen, das Religionsgespräch als fester Bestandteil eingearbeitet war, war vom Konzil nicht mit einem Worte die Rede. Wir dürfen annehmen, daß es Granvella besonders war, der dem Kaiser die Notwendigkeit des Entgegenkommens gegen die Abgewichenen in diesem Punkte klar machte. Denn als die Nuntien, denen jene Instruktion an den römischen Botschafter zur Kenntnis gebracht wurde, sich bei dem kaiserlichen Kanzler bitter über das Übergehen des Konzils beklagten, be-

Religionsgesprächs im inneren Zusammenhang damit zu sehen, und Heidrichs fernere Auffassung, daß Karl das Religionsgespräch „ursprünglich nur hatte ansetzen wollen, ohne im Ernst an seine Ausführung zu denken" (S. 97), hinfällig. Das Gespräch ist zweifellos von vornherein zur Durchführung bestimmt, wenn auch selbstverständlich nur, um die Zeit auszufüllen.

1) Heidrich a. a. O. II, S. 93 ohne Quellenangabe.



ruhigte er sie mit dem damals wohl berechtigten Ausspruch: in Sachen des Konzils brauche S. M. eher Zügel als Sporn[1]. Er hatte ihm die Zügel mit Erfolg angelegt. In kaum zwei Wochen wurde mit den Protestanten ein Einverständnis erzielt, und die Festsetzung eines Kolloquiums mit je vier Teilnehmern von protestantischer und kaiserlicher Seite — die katholischen Stände beteiligten sich nicht — auf den 30. November nach Regensburg konnte in den Reichsabschied aufgenommen werden. Vom Konzil war gegenüber den Protestanten keine Rede mehr.

Damit war auch unter den völlig veränderten Verhältnissen der Kurie gegenüber die Notwendigkeit einer ganz neuen Konzilspolitik gegeben.

Paul III. hatte nach kurzer Überlegung dem Plan des Protestantenkrieges freudig zugestimmt und all die erheblichen Beihilfen zugesichert. Ein Kurier war mit diesen Zugeständnissen nach Worms zurückgejagt, wo er am 23. Juni eintraf. Schon am 29.[2] wurde er mit dem mehrfach erwähnten Schreiben an de Vega zurückgesandt, das den Plan des Religionsgesprächs zur Mitteilung brachte, vor allem aber den Abschluß der finanziellen Abmachungen mit der Kurie betrieb, während es von dem Umschwung in der Haltung des Kaisers erst eine leichte Andeutung enthielt[3]. Diesen unumwunden zu melden, wurde ein höherer Hofbeamter, d'Andelot, am 6. Juli entsandt. Er hatte den Aufschub des Krieges mit seinen verschiedenen Gründen darzutun und besonders den Abschluß einer Kapitulation für das nächste Jahr zu betreiben. Er sollte jetzt auch die neuen Richtlinien, die Karl V. am Konzil befolgt zu wissen wünschte, dem Papste vortragen. Der Eröffnung der heiligen Versammlung wollte der Kaiser nichts mehr in den Weg legen — nur noch bis zu seiner Abreise aus dem stocklutherischen Worms müsse man damit warten, so sollte Andelot die Römer bedeuten —, aber die Beratungen der Väter müßten sich möglichst auf die Reformation

1) Vgl. Depesche des Verallo, Juni 27/28. N.-B. VIII, nr. 41.

2) Über den Gang dieses Kuriers vgl. N.-B. VIII, S. 213, Anm. und Merkle, Diar., S. 221[6], dieser zugleich über Massarellis irrige Berichterstattung in diesem Punkte.

3) Tuttavia si consultarà . . ., havendo hormai lo inverno alle spalle, come et quando si habbia da far la detta impresa . . . N.-B. VIII, nr. 41, S. 208.

der Sitte und des kirchlichen Lebens beschränken, auf die Beschäftigung mit den Dogmen zunächst verzichten[1].

Dies Motiv hatte schon der Beichtvater, als er den ersten Fühler über die Aufnahme der Kriegsverzögerung bei Mignanello ausstreckte, anklingen lassen[2]. Es sollte fortan der Leitsatz der kaiserlichen Konzilspolitik bleiben. Die Überlegung, die sie dazu veranlaßte, hatte auch schon Soto ausgesprochen: Die Lutheraner durften nicht, ehe der Gewaltschlag gegen sie mit voller Wucht geführt werden konnte, durch Verurteilung ihrer religiösen Lehren gereizt werden. Es war dies ein Grund, gegen den sich nichts einwenden ließ, zumal, wenn man die Lage des Kaisers zu dieser Zeit

1) Nuntiendepesche, Juli 5, Worms, N.-B. VIII, nr. 44: se giudicava (S. Stà) che si aprisse, si poteva far senza trattarvi per questo principio altro che di reformatione delle persone et costumi senza toccare de religione et dogmati. Dasselbe in verbindlicherer, der tatsächlichen Ausdrucksweise Granvellas wohl mehr entsprechender Form in der Aufzeichnung Mignanellos vom 4. Juli, N.-B. VIII, nr. XXII, S. 723.

2) Mignanello an Farnese, Juni 20, Worms, Ziffer („non fu mandato, perchè sopravenne il corriere alli 23"). Die betreffende Stelle lautet dort: ... che quando questo anno per qualsia rispetto non si potesse far l'impresa contra Lutherani, che almeno saria beneveder non perder tempo et dar principio al concilio con ordine che degli articuli, che toccano il Lutheranesmo, non se ne parli al principio, ma se aspetti tempo d'essere a ordine contra di loro et al hora parlare et farli obedire con la forza; et in questo mezzo proporre di altri capi a beneficio delle nationi secondo che a S. Sà paresse et al concilio medesimo. Daß Soto, aus dessen Munde wir somit das erste Mal die neue Forderung des Kaisers vernehmen, deren Anreger gewesen sei, kann trotzdem wohl nicht angenommen werden. Soto erscheint in Unterhandlung mit Mignanello vom 19. Juni durchaus als der vorgeschickte Mittelsmann, der für den Hauptschlag die Bahn bereiten sollte. Diesen Hauptschlag führte ja im wesentlichen Granvella, der an dem Rat zum Kriegsaufschub und an der Wiedereinführung der Gesprächspolitik entscheidenden Anteil hatte. So dürfen wir ihn vielleicht als den geistigen Urheber der neuen Konzilsforderung des Kaisers bezeichnen. Doch entwickelte sich der Gedanke „erst Reform" im Zusammenhang der neugeschaffenen Lage so selbstverständlich aus dem bisher von kaiserl. Seite immer vertretenen „vor allem Reform", daß man die Urheberschaft eines bestimmten Mannes schwer mit Sicherheit behaupten kann, wenn äußere Belege dafür fehlen. Und dies ist hier der Fall. Die erstmalige Mitteilung durch Granvella an die Nuntien läßt keine Schlüsse in der angegebenen Richtung zu. Vielleicht ergäbe sich etwas aus der Formulierung dieses Punktes in der Instruktion für Andelot; in: Sandoval, Historia del Emperador Carlos V (Barcelona 1625) II, S. 468—72, zitiert bei Friedensburg, N.-B. VIII, S. 227[1], mir nicht zugänglich.

in Betracht zieht. Denn kam es tatsächlich während des Sommers oder Herbstes 1545 in Trient zu dogmatischen Bestimmungen, so konnte es nicht ausbleiben, daß die zum Kolloquium versammelten Theologen in unüberbrückbare Meinungsverschiedenheiten verfielen und der Kaiser sich vorzeitig gegen die Protestanten festlegen mußte, da er sich doch keinesfalls von seinem katholischen Glaubensstandpunkt hätte lösen wollen. Für die Kurie freilich war dieser Entschluß des Kaisers ein schwerer Schlag. Zu demselben Zeitpunkt, zu dem er ihr endlich die Konzilseröffnung, wenn auch noch bedingt überließ, nahm er ihr die entscheidende Freiheit, über den Gang der Beratungen selbst zu bestimmen. Ja, entgegen aller Rücksicht, die er bisher für sie gehabt, wollte er sie dazu noch auf den verhaßten Weg der Reform durch das Konzil drängen. Das war ein Zeichen, wieviel sicherer der Kaiser seines Partners jetzt war als zu Beginn des Jahres. Nur in dem Gefühl, daß Paul III. jetzt schon fest genug an ihn gebunden sei und selbst bei solchen Aussichten nicht mehr vom Konzil abspringen werde, konnte Karl der Kurie diese ihr, wie er wußte, verhaßte Forderung stellen.

Täuschte er sich darin auch nicht? Der Umschwung in der Kriegspolitik des Kaisers kam der Kurie nicht ganz überraschend. Die Andeutungen Verallos von Ende Juni[1] hatten für den päpstlichen Kanzler genügt, die Lage zu erfassen, und nun nicht etwa ein Aufbäumen gegen dieses Spiel mit religiösen Dingen, noch weniger resignierte Demut hervorgerufen. Nein, Farnese hatte sofort aus der zu erwartenden Lage den möglichen Nutzen zu errechnen versucht. Der kirchenpolitische Preis, um den ein erneutes Nachgeben dem Kaiser gegenüber angängig erschien, war, so erwog er, die Verlegung des Konzils tiefer nach Italien hinein. Das war, wenn wirklich ernsthaft gemeint, ein kühner, verwegener Gedanke. Am Orte Trient hing ja das Gelingen der zögernden, hinhaltenden Taktik des Kaisers. Wechselte der Ort, so war es Karl schlechterdings unmöglich, die deutschen Verhältnisse in dem Schwebezustand zu lassen wie bisher. So richtete sich der Verlegungsplan in seiner letzten Folgerung gegen die Aufschubspolitik des Kaisers. Aber bis zu dieser Konsequenz wollte Alessandro Farnese zweifellos nicht gehen. Nur ein behutsames Tasten da und dort wollte er

1) N.-B. VIII, nr. 41. Siehe oben S. 345 Anm. 1.

versuchen, ob nicht in dieser Richtung zu gelegener Zeit dem Gegner etwas abzugewinnen wäre. So war auch das erste, daß Farnese sich ein Gutachten der Legaten über die Verlegung des Konzils erbat[1]. Dem Kaiser gegenüber ließ man zunächst überhaupt nichts merken. Nachdem Andelot sich seines Auftrages vorm Papst entledigt hatte, ging man vielmehr willig auf den entscheiden Punkt, den Kriegsaufschub, ein. Man schickte sich ferner in die unvermeidliche Abhaltung des Religionsgesprächs und begnügte sich dafür mit der Zusicherung, daß die Würde Seiner Heiligkeit dort durchaus gewahrt bleiben solle. Man ließ sich endlich auf die Verzögerung der Konzilseröffnung ein, bis der Reichstag in Worms seinen Abschluß erreicht habe; und wenn sich der Papst hinsichtlich der Beratungsgegenstände des Konzils nicht verpflichtete, sondern vielmehr Verallo anbefahl, die Notwendigkeit dogmatischer Erörterungen von Anfang der Sessionen an zu vertreten, so wurde der Nuntius dabei doch dringend zur Zurückhaltung und „Geschicklichkeit" ermahnt. Hinsichtlich der Verlegung wurde er nur angewiesen, vorsichtig Fühler auszustrecken, wie dieser Gedanke vom Kaiser aufgenommen werden würde[2].

Viel wichtiger noch als der kirchenpolitische Vorteil, dessen Möglichkeit der Nepot errechnet hatte, war dem greisen Papste ein anderer, der sich seiner Dynastie aus dem neuen Entgegenkommen gegen den Kaiser bieten konnte. Seit längerer Zeit betrieb Paul den Übergang von neuen Gebieten an die päpstliche Familie. Aus Andelots Munde hatte er schon bestimmte Angebote zu erfahren gewünscht, aber der Gesandte hielt damit zurück, und was man etwa von ihm hörte, entsprach durchaus nicht den Wünschen der Farnese[3]. Wie nun, wenn man das jüngste Opfer, das man den Wünschen des Kaisers brachte, für die Interessen des eigenen erlauchten Hauses fruchtbar machte? Hier lag für den Augenblick der vornehmste Grund für eine starke Bindung der Kurie an den Kaiserhof; dazu kam gewiß, daß man durch die Einstellung auf den Protestantenkrieg, die man nicht preisgeben wollte, sich in Abhängigkeit vom Kaiser begeben hatte. Und doch überspannte

1) Farnese an die Legaten, Juli 13/14. Epp. 104. M. T. 153.

2) Farnese an Verallo, Juli 19. N.-B. VIII, 50. Epp. 112B. Druffel II, nr. 22.

3) Farnese an Augsburg, Juli 19. N.-B. VIII, 50A.



nachgerade der Kaiser fast den Bogen mit seiner Vergewaltigung des Konzils. Eine gewisse Volksstimmung für die endliche, wirkliche Begehung der Kirchenversammlung war allenthalben vorhanden. Gerade eben brachten die spanischen und französischen Prälaten, die im Juli und August endlich zum Konzil stießen, Nachrichten genug mit von der Konzilssehnsucht unter den Katholiken ihrer Länder. Vom streng kirchlichen Standpunkt gesehen wäre der Augenblick der Lösung des Konzils von der kaiserlichen Bevormundung nicht ungünstig gewesen. Aber der Oberhirte der Kirche war weit entfernt, diesen Standpunkt einzunehmen. Der Kaiser rechnete richtig: zur Zeit hatte er am Konzil keine Eigenmächtigkeit von Paul III. zu fürchten.

Die Legaten in Trient freilich erwogen ernstlich Gedanken dieser und ähnlicher Art, aber sie brachten sie der Kurie gegenüber nicht zum Ausdruck. Schon im Juni ging ihre ganze Sorge darum, daß das Konzil durch die Kriegsangelegenheit nicht wieder ein bloßes Anhängsel der kaiserlichen Politik werden möchte[1]. In dem ziemlich rückhaltlosen Briefe, mit dem sie am 19. Juli Farneses Anfrage über die Verlegungsmöglichkeiten beantworteten, traten sie energisch für die Ausnutzung der Zeitlage im Sinne der Verlegung und der selbständigen Leitung des Konzils durch den Papst ein. Aber die damit verbundene letzte Folgerung, daß die Konzilsangelegenheit rücksichtslos von den deutschen Verhältnissen zu trennen sei, zogen sie nur für sich und unterdrückten sie in dem Original, das nach Rom gesandt wurde[2]. Noch weitergehende Pläne erfüllten den Kopf des klugen, energischen Kardinal Cervino. Aber auch er, der sich mit seinem Vorschlage an Bernardino Maffeo,

1) Vgl. ihren von Buschbell zum ersten Male veröffentlichten Geheimbrief an Farnese, vom Juni 20, Epp. 85 B, der eine hübsche Charakteristik Karls V. anschließend an ein Zitat aus Jovius bietet (Buschbell, Epp., S. 124, Z. 19ff.).

2) Legaten an Farnese, Juli 19. Epp. 111 B, Druffel II, nr. 24. 23. Vgl. die Tilgung am Schluß, Epp., S. 152 b, Druffel, nr. 23 c. Über Datierung und Absendung des Schreibens vgl. Druffel in M. T., S. 153 [1] und Merkle, Diar., S. 223 [3], S. 224 [1], abschließend und beide Verfasser berichtigend Buschbell, Epp., S. 150 [8]. 151 [2]. In dem Schreiben der Legaten finden sich mancherlei sachliche und formale Milderungen, die auf Kardinal Cervino zurückzuführen sein mögen, da dieser die größten Bedenken gegen die Entsendung des Schriftstücks gehabt zu haben scheint. Vgl. Mass. Diar. I, z. Juli 20: S. Croce considero che se ne levasse ... (Merkle, S. 224 o.).

den vertrauten Sekretär Alessandros, gewandt hatte, mochte diesen Brief nicht abschicken. Freilich äußerte er darin auch sehr kühne Gedanken. Er hätte am liebsten die Kurie zur Berufung eines Konvents, sei es unter Suspension des Konzils, sei es, daß man dies selbst, indem man es nach Rom verlegte, dazu stempelte, fortgerissen. Auch er hielt eine gesunde Reform für das notwendige Ergebnis dieser Versammlung[1]. Schien ihm die Zeit noch nicht reif zur Erörterung dieser Idee an der Kurie, oder war der Gedanke selbst noch nicht kräftig genug in ihm?

Genug, die Legaten fanden nicht mehr den Schwung zu einer grundsätzlichen Verselbständigung der kurialen Politik gegenüber dem Kaiser. Und so kamen sie nicht darüber hinaus, immer wieder die groteske Schwierigkeit der Lage der Kurie in lebhaften Farben zu malen, die Notwendigkeit der Reformen und die Notwendigkeit der Neuordnung der Dogmen, die selbstverständlich vorausgehen müsse, zu betonen. Schließlich bestanden sie darauf, daß der Papst, nicht ohne mit ihnen noch einmal durch einen Vertrauten in engsten Gedankenaustausch getreten zu sein, dem Kaiserhof endgültig antwortete[2].

3. Während sich auf der großen Bühne zu Worms die entscheidenden Wandlungen der kaiserlichen Politik vollzogen, hatten in Trient, das gerade damals sich zu einem Schauplatz von größerer Bedeutung zu entwickeln begann, die Legaten manchen kleineren Sturm abschlagen müssen. Etwa um den 12. Juni — dem Tage, an dem er auch dem Cochlaeus eine Ermunterung betreffs des Konzils zugehen ließ — hatte der Römische König seinem derzeitigen Hauptvertreter am Konzil, Castelalto, dem Stadthauptmann von Trient, das schon am 23. April verfaßte Mandat zugehen lassen, damit er an Hand dieses Schriftstückes öffentlich um den Beginn der Konzilsbegehung bitte. Schon am 19. Juni war den Legaten diese Absicht verraten worden; doch wußten sie, als Castelalto vier Tage darauf wirklich vor Monte erschien und seinen Auftrag ausrichtete,

1) Cervino an Maffeo, Juli [25], Epp. 116 A. M. T. 175. Charakteristisch ist, wie der Kardinal seinen Aufruf zu einem selbständigen Vorgehen der Kurie nur auf das rechnende Abwägen der zu geringen und zu unsicheren Gegenleistungen, die Karl V. für das Opfer Pauls III. am Konzil bot, aufbaut. Auch ihm fehlt die große sittliche, geschweige denn religiöse Leidenschaft, die den kirchengeschichtlich, meinetwegen auch nur kirchenpolitisch großen Augenblick erfaßt.

2) Legaten an Farnese, Juli 26. Epp. 117 A B C. Druffel II, nr. 25. M. T. 168.



tatsächlich nicht recht, was sie von diesem Schritt halten sollten. Jedoch waren sie nicht einen Augenblick im Zweifel, daß sie unter den herrschenden Verhältnissen jeden offiziellen Akt ebenso wie in früheren Monaten verhindern müßten, und es gelang ihnen auch, den Hauptmann zu bestimmen, daß er mit seinem öffentlichen Auftreten warte, bis der kaiserliche Orator von Venedig zurückgekehrt sei. König Ferdinand, dem Castelalto die so getroffene Auskunft meldete, erklärte sich in einem Briefe vom 15. Juli völlig damit einverstanden, und wenn er auf dem öffentlichen Auftreten seines Prokurators im Einvernehmen mit Mendoza, sei es nun vor oder nach Eröffnung des Konzils, bestand, so zeigt schon diese Formulierung, wie er in der Sache völlig auf seinen eigenartigen Sonderschritt verzichtete. Mendoza wußte nach seiner Rückkehr am 23. Juli Castelalto zum Aufschub seines Vorgehens zu veranlassen. Es war tatsächlich so gekommen, wie der Kardinal Farnese es vorausgesehen hatte, daß die kaiserlichen Politiker den Seitensprung des königlichen Bruders — den übrigens auch Madruzzo als sicherlich nicht bös gemeint zu entschuldigen sich gemüßigt fühlte — verhindern würden [1]. Die Wurzel zu dem eigenmächtigen Vorgehen Ferdinands liegt vielleicht in dem Widerspruch, in dem er gerade in der ersten Hälfte des Juni ganz allgemein zur kaiserlichen Politik stand, nicht so, daß er ausgesprochenermaßen am Konzil einen Gegenzug gegen diese hätte führen wollen, wohl aber insofern er ohne inneren Zusammenhang mit der Politik des Bruders gerade jetzt seine früher begonnenen Konzilsmaßnahmen durchführte. Es war die Zeit, wo Karl ihn zu größerem Respekt vor Granvella ermahnen mußte [2].

Größere Erregung verursachte den Konzilspräsidenten zeitweilig ein temperamentvoller Briefwechsel mit Kardinal Madruzzo. Der

1) Unsere Quellen für diese Episode sind die Briefe, die zwischen den Legaten und Farnese am 23. und 30. Juni — Epp. 88 A und 92 —, am 5. und 19. Juli — Epp. 97 und 112 — und am 1. August — Epp. 120 — gewechselt wurden, sowie der Brief Ferdinands an Castelalto, Juli 15, Worms, N.-B. VIII, S. 255, Anm. Im Tagebuch Massarellis finden wir auffallenderweise keine Bemerkung darüber. Allerdings hat M. die Eintragungen gerade für diese Zeit öfters aus dem Gedächtnis vorgenommen, wie irrige Angaben über die Briefeinläufe von Rom am 22. und 30. Juni und vor allem die große Schwierigkeiten bietende Kirchgängerliste vom St. Peterstage erweist (s. S. 357 Anm. 1).

2) Mignanello, Juni 8. N.-B. VIII, nr. XVIII.

Fürstbischof hatte von Brixen aus, wo er im Sommer des Jahres 1545 meist residierte, sich lebhaft darüber beschwert, daß einige Prälaten sich hinter seinem Rücken in Rom über seine Stadt beklagt hätten, und heißblütig, wie er war, versicherte er, durch Vermittlung seines kaiserlichen Herrn beim Papst eine Verlegung nach einem geeigneteren Ort betreiben zu wollen. Es gelang den Legaten, Madruzzo von der völligen Grundlosigkeit seiner Erregung, was sie und den Kardinal Farnese anbeträfe, zu überzeugen. Er entschuldigte sich alsbald in einem prächtigen Briefe, in dem er sich selbst in seiner „fantastica natura" äußerst freimütig in lebhafter Bildersprache charakterisiert und als einzigen Anlaß zu seiner Aufwallung eine Mitteilung seines römischen Agenten eben über die bezeichneten Klagen angibt. Mochte der Grund auch wirklich nur dieser gewesen sein, ohne stark politischen Einschlag war sein Vorgehen doch nicht. Er wollte, soviel an ihm lag, wohl ein für allemal Gelüsten der Prälaten nach Ortsveränderung entgegentreten; darum ließ er seiner Erregung so freien Lauf, darum spielte er auch unverhohlen darauf an, daß eine Verlegung nur tiefer nach Deutschland hinein in Frage käme. Die Legaten hatten das herausgefühlt, und, noch in Unkenntnis von dem letzten Umschwung in Karls Verhalten, hatten sie daher nur ganz behutsam die Möglichkeit offen gehalten, auf den Ärger des Bischofs von Trient die Durchführung der Verlegung aufzubauen. Alessandro Farnese machte ihnen später daraus einen Vorwurf, sie hätten diese Gelegenheit zur Verlegung frisch am Schopfe fassen müssen. Er ließ eben gern andere für sich tapfer sein![1]

Die Trienter Versammlung war mittlerweile aus ihren kläglichen Anfängen zu einer verhältnismäßig stattlichen Größe angewachsen. Schon am 29. Juni, am Peter- und Paulstage, konnte Massarelli

---

1) Vgl. zu dieser Episode den Briefwechsel zwischen Madruzzo und den Legaten, Juli 14, 15, 16, 17 (Epp. 106, 107, 109, 110, M. T. 154, 156, 158, 161), zwischen den Legaten und Farnese vom 16., 18., 30. Juli, 7. August (Epp., S. 148[1], nr. 111 A, 118, 122 B, M. T. 159, 162, Druffel II, nr. 26, 27). Der Briefwechsel, den Cervino mit Dandino über die von Madruzzo für Farnese bezahlten „Gewänder des Zornes" führte, ist in seinem scherzhaften, das Verhältnis von Madruzzo und Cervino also in keiner Weise belastenden Charakter endgültig von Buschbell auf Grund des Briefes Cervinos an Dandino, Juni 20, Epp. 86, erwiesen. Vgl. Buschbell, Epp., S. 125[2]; Merkle, Diar., S. 208[2].



27 Bischöfe und 6 Ordensgeneräle[1] als anwesend melden, die freilich in der weit überwiegenden Mehrheit Italiener waren. Auch eine ganze Anzahl von Juristen, Vertretern von Fürstlichkeiten oder Universitäten waren schon zugegen, darunter die Spanier Quintana und Velasco. Und in der letzten Juliwoche, gleichzeitig mit Don Diego, den die türkischen Geschäfte und das Fieber lange in Venedig zurückgehalten hatten, trafen die ersten der langerwarteten spanischen Prälaten ein, der Bischof von Astorga und der von Jaën. Wenn man sich auch gegenseitig nicht viel Gutes zutraute, so begegnete man sich doch mit ausgesuchter Höflichkeit. Pedro Pacheco von Jaën, der geborene Führer seiner Landsleute am Konzil, stattete

1) Gegenüber 19 Prälaten am 31. Mai, vgl. Ehses, Acta, nr. 316 B und die Anm. dazu S. 423[1].

Diese Prälatenliste vom 29. Juni (Merkle, Diar., S. 211 f.) bietet mancherlei Schwierigkeiten (vgl. S. 355 Anm. 1). Ursprünglich wollte Massarelli hier ein Verzeichnis der Geistlichen geben, die der Messe beigewohnt hatten: „Li prelati che furno presenti (sc. alla messa), sono . . .“ Er hatte zu Anfang ihre Zahl genannt: 27 Bischöfe und 6 Generäle. Damit deckt sich seine Aufzählung der einzelnen zunächst vollkommen. Zwar nennt er 28 Bischöfe, aber er vermerkt bei dem Erzb. v. Korfu doch sorgfältig, daß er krankheitshalber nicht zugegen gewesen sei. Auch die Zahl der Generäle stimmt, wenn man den Dominikanervikar als vollgültigen Vertreter einsetzt. Im weiteren Verlauf geht der Verfasser aber wesentlich von seinem ursprünglichen Vorwurf ab. Zunächst führt er Laien mit an, unter diesen ferner Mendoza, der doch erst am 23. Juli von Venedig zurückkehrte; noch mehr, er verzeichnet schon sechs spanische Doktoren als anwesend, von denen nur zwei vorher auftreten: Velasco, in einem Brief der Legaten vom 8. Juni (Epp. 80), und Quintana, in Mass.s Aufzeichnung z. 12. Juni. Drei der übrigbleibenden vier dürften wohl unter die am 15. Juli von den Legaten als eintreffend gemeldeten tre dottoridi Spagna zu rechnen sein (Epp. 108. An Velasco und Quintana, wie Druffel, M. T., S. 156[2] will, dürfte hier also gerade nicht zu denken sein). Ebenso merkwürdig ist die Anführung von acht spanischen und französischen Prälaten; denn von diesen trafen Pacheco und Alava erst am 23. und 24. Juli, die Franzosen am 5. August in Trient ein, wie Massarelli selbst in wesentlicher Übereinstimmung mit den Briefen der Legaten vom 26. Juli (Epp. 117) und 7. August (Epp. 122) zu den betr. Tagen ganz richtig meldet. Der Vermerk am Schluß der Liste vom 29. Juni „Questi soprascritti otto vennero poi li 30 di Giugno“, soll ja wohl auch auf die hier stattgefundene zeitliche Vorwegnahme hinweisen. Jedenfalls stellt sich die Prälatenliste vom Kirchgang zu Peter und Paul dar als ein Verzeichnis der Konzilsteilnehmer, das frühestens kurz nach dem 5. August fertiggestellt wurde. Wie es sich im einzelnen damit verhält, könnte nur aus gründlicher Kenntnis der Originaltagebücher erschlossen werden. Merkle läßt die auffallende Stelle ohne jede Anmerkung hingehen (Merkle, Diar., S. 211/12).

den Legaten im Hause Montes, umgeben von der ganzen Schar der anwesenden Spanier, einen feierlichen Antrittsbesuch ab, bei dem die Vertreter des Papstes ihm bis zum vordersten Zimmer entgegenkamen. Noch eindrucksvoller gestaltete sich der Empfang der vier französischen geistlichen Herren, des Erzbischofs von Aix, der Bischöfe von Clermont, Ades und Rennes, indem hier die neue Freundschaft zwischen den solange verfeindeten Mächten Spanien und Frankreich zum deutlichen Ausdruck kam. Der kaiserliche Gesandte, die spanischen Prälaten und andere Spanier fanden sich dazu ein. Einen freundlichen Ton brachte auch die frohe Kunde von der Geburt eines Söhnchens des Prinzen Philipp, dem zu Ehren in Trient drei Tage lang gefeiert wurde, in das Zusammenleben der Konzilsteilnehmer. In derselben Richtung suchte endlich Don Diego zu wirken, indem er wissenschaftliche Anregung in den Kreis der untätig in der kleinen Alpenstadt versammelten Geistlichen brachte. Durch zahlreiche Handschriften und Drucke, die er aus Venedig mitgebracht hatte und auslieh, regte er vornehmlich philosophische Studien an[1]. Aber außer den Spaniern mochten nicht viele der Konzilsväter Neigung und Ruhe zu solch beschaulichem Zeitvertreib haben. Die Lage am Konzil war zu ungewiß dafür, und die Stellung, die die Vertreter der einzelnen Nationen dazu einnahmen, zu verschieden. Während die Spanier ruhig die Winke ihres Kaisers[2], nach dessen Wünschen jetzt sichtlich alles lief, abwarteten, wußten sich die Franzosen von vornherein in der Opposition, doch führten sie diese ganz nüchtern nach rein politischen Überlegungen durch. Die Italiener standen auch zumeist im Widerspruch gegen die Umtriebe des Kaisers, die sich gerade damals den erschrockenen Prälaten in Gestalt des Wormser Rezesses wieder

1) Vgl. Juan Paëz de Castro an Zurita, August 10, Trient, bei Dormer a. a. O., S. 464/5; vgl. auch Fesenmair a. a. O., S. 27; Graux a. a. O., S. 79ff., diesen auch über Juan Paëz de Castro. Dieser, einer der bedeutendsten spanischen Humanisten, Hofkaplan Karls V., traf, nach Dormer, S. 462, am 4. Juli in Trient ein. Bei Massarelli wird er nicht erwähnt. In den Akten erscheint nur ein Alfonso de Castro, vgl. Merkle, Diar., Index: „Castro" und Hurter, Nomenclator . . . II[3], nr. 1395 (Innsbruck 1906).

2) Die spanischen Bischöfe wurden durch de Vega schon zu jener Zeit von wichtigen Dingen unterrichtet, vgl. Legaten an Farnese, Juli 18, Epp. 111[A]: ein eiliger Kurier von de Vega nach Worms hat für die span. Prälaten Mitteilungen.

deutlich offenbarten. Aber sie trauten zum großen Teil auch der Kurie, die sie durch ihren unsteten Kurs unruhig gemacht hatte, nicht und entbehrten so der einheitlichen Führung. Ihre Stimmung war meist nervös, mißmutig. Viele suchten sich durch einen Urlaub in nähere oder fernere Städte der unwürdigen und langweiligen Lage am Konzil zu entziehen, und zwar bildete sich immer mehr die Gewohnheit heraus, daß man die Legaten gar nicht mehr um ihre Genehmigung dazu fragte. Die Disziplin war derartig gelockert, daß die Legaten, als sie einmal für einen Tag der Einladung Madruzzos nach einem nur 10 Meilen entfernten Ort gefolgt waren, umgehend am nächsten Tage zurückkehrten in der Besorgnis, die Prälaten könnten daraus die Berechtigung nehmen, ihrerseits Trient den Rücken zu kehren [1]. Der Konzilsklatsch begann bis nach Rom zu wirken, so daß sich der lebhafte Bischof von Fiesole veranlaßt fühlte, für sich und einige der am längsten anwesenden Prälaten gegen Verleumdungen bei Sr. Heiligkeit Einspruch zu erheben, die, wie er meinte, es verursachten, daß der Heilige Vater über seine Absichten hinsichtlich des Konzils ihnen, seinen getreuen Dienern gegenüber stillschwiege [2]. Wieder in andern Köpfen reifte der Verlegungsgedanke, sicherlich von den Legaten, nachdem sie des Papstes entschiedenen Wunsch durch Farneses Brief vom 30. Juli kennengelernt hatten, in geschickter Weise gepflegt.

Aus dieser Stimmung heraus wuchs ein Versuch, aus der Mitte der Prälaten an den Papst einen Brief zu senden, der darlegen sollte, wie es ihnen unmöglich sei, in Trient zu verbleiben, wie sie sich vielmehr zu einer Ortsveränderung gezwungen sähen [3]. Es kann

1) Massarelli, Diar. I, z. 13./14. September bei Merkle, Diar., S. 266/67.

2) Braccio Martello von Fiesole an Farnese, August 18, Epp. 130; über seine Ansprache an die Bischöfe im gleichen Sinne vgl. Ehses, Acta, S. 439 [1]. Buschbell, Epp., S. 167 [9], bezieht den Brief Martellos irrigerweise auf den Versuch der Prälaten, zur Verlegung des Konzils durch den Papst mitzuwirken.

3) Unsere einzige Quelle für diesen Vorstoß der Prälaten sind Mendozas Worte, mit denen er das ihm verratene Unternehmen Monte gegenüber charakterisiert, angeführt in: Legaten an Farnese, August 7, Epp. 122 A, Druffel II, S. 27. Danach hat es sich mehr um eine Klage, die den Verlegungsentschluß dem Papste nahelegen sollte, als um eine unmittelbare Aufforderung zur Verlegung gehandelt. Der Schritt der Bischöfe von Piacenza und Pesaro, den Massarelli zum September 7 erwähnt, geht in dieser Richtung viel weiter. Den hier vorliegenden Versuch der Prälaten erwähnt Massarelli gar nicht. Der Bericht der Legaten hierüber an Farnese wurde übrigens gleichzeitig mit der Erklärung

wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Präsidenten diesen Versuch angeregt haben. Der Verweis, den sie von dem Nepoten wegen ihres Verhaltens gegenüber Madruzzo erhalten hatten, mußte ihnen auf der Seele brennen. Der Zeitpunkt zu einem selbständigen Vorgehen des Konzils war verhältnismäßig günstig; das Konzil war stark genug, um in sich selbst schon ein gewisses Gewicht zu verkörpern, und die Spanier und Franzosen begannen eben erst in Trient warm zu werden, konnten also die kurialen Bestrebungen nicht so rasch durchkreuzen. So rüsteten die Legaten heimlich zu dem Schritt. Aber durch einen neapolitanischen Bischof wurde das Unternehmen an Mendoza verraten. Gelegentlich der zu Ehren des Infanten veranstalteten Festtafel der Legaten klopfte dieser bei Monte auf den Busch. Geschickt wußte der Kardinal auszuweichen und das Gespräch auf die Reformfrage hinüberzuspielen, indem er mit feinem Lächeln bemerkte: man müsse Achtung haben vor den Prälaten, denn sie seien es ja, in ihrer Einbildung wenigstens, die alle Welt, Kaiser nnd Papst voran, zu reformieren hätten. „Das wird in Rom vor sich gehen müssen!“ erwiderte Mendoza darauf in unvermuteter Wendung, im Ton wohl auch halb scherzend. Doch sofort leitete er die Erörterung wieder in die hergebrachten Gedankengänge der kaiserlichen Politik, daß nämlich der gegenwärtige Zustand des Konzils noch einige Monate so bleiben müsse, da erst völlige Beruhigung der politischen Lage eintreten müsse, um sein Wirken fruchtbar zu gestalten. Zum Schluß aber schlug er wieder den neuen Ton an, indem er — Monte ins Ohr — mit der Aussicht spielte, daß das eigentliche Konzil im Winter sich in Rom vollziehen werde, und daß die Prälaten dabei nicht mehr viel würden zu sagen haben, da ja die Bücher seit Jahrhunderten voll von dem wären, was man zu glauben habe.

Diese Andeutungen stimmten merkwürdig zusammen mit einer Unterredung, die Cervino „da qual che buon loco“ zugetragen worden

ihrer Handlungsweise Madruzzo gegenüber (Epp. 122B, Druffel III, nr. 8) abgesandt, was die Vermutung nahelegt, daß sie den Erfolg ihrer Aktion abwarten wollten, bis sie auf Farneses Tadel antworteten. Daß die Legaten ihrer Miturheberschaft an dem Prälatenversuch in dem Brief an Farnese mit keinem Worte gedenken, spricht natürlich nicht gegen die Tatsache derselben. Ihnen kam es, nachdem der Anschlag nun einmal mißlungen war, darauf an, der Kurie die Aussichtslosigkeit solcher Vorstöße lediglich vom Konzil selbst aus an dem vorliegenden Fall vor Augen zu rücken.



war. Da hatte jemand, sichtlich ein Kaiserlicher, geäußert, der Kaiser werde schließlich mit der Verlegung des Konzils nach Italien, ja nach Rom selbst einverstanden sein, wenn nur dadurch der Schwebezustand, in dem es sich befinde, verlängert würde. Dieses Zusammentreffen der beiden Äußerungen von kaiserlicher Seite scheint doch nicht ohne inneren Zusammenhang zu sein. Man hatte entschieden in dem Kreise der Kaiserlichen durch den Versuch der Prälaten Verdacht geschöpft, auch mochte ihm von den radikalen Wünschen der Legaten einiges bekannt geworden sein. So versuchte man durch besonders entgegenkommende Bemerkungen die Präsidenten zu weiteren bestimmteren Äußerungen zu veranlassen. Wie wenig im Grunde eine Verlegung des Konzils nach einer italienischen Stadt und gar nach Rom nach dem Herzen der Kaiserlichen war, geht daraus hervor, daß Mendoza im September wieder einmal zu Madruzzo äußerte, er fürchte, das Konzil werde doch noch nach Deutschland hinein verlegt werden müssen. Die Verhandlungen drängten sichtlich darauf hin [1]. Indem in jenen Augusttagen die kaiserliche Partei dem Verlegungsgedanken in anscheinendem Entgegenkommen bis zur äußersten Folgerung nachging, wollte sie eben in Wahrheit wohl die deutlich dahinzielenden Wünsche der Gegner im Keim ersticken [2].

Trotz der abwehrenden Haltung der Kaiserlichen kam es gegen Ende des Monats zu einem weit energischeren Vorstoß, als der anfangs August gewagte gewesen war. Die beiden Mailänder Trivulzio und Simonetta, Bischöfe von Piacenza und Pesaro, vermochten eine größere Versammlung von Bischöfen zu dem Entschluß, in einem gemeinsamen Brief den Heiligen Vater zu bitten, daß er entweder rasch das Konzil eröffne oder doch es durch Verlegung oder Aufschub, sei es auf unbestimmte Zeit, sei es mit festem Termin, aus der gegenwärtigen Lage befreie. Dieser Brief sollte nach der ausgesprochenen Absicht der Bischöfe dem Papst die Grundlage für

1) Mendoza äußerte dies am 11. September an Madruzzo, vgl. Massarelli, Diarium I, z. September 20, Merkle, S. 242, Z. 41 ff.

2) Die Legaten faßten in ihrem Bericht nach Rom das Vorgehen der Kaiserlichen allerdings nur als ein „Pulsfühlen" auf, vgl. Druffel III, Anm. 17, S. 191, und überlassen das Urteil über seine praktische Bedeutung ganz dem Papste. Die Kaiserlichen konnten aber, indem sie den ihnen aufs äußerste verhaßten Verlegungsplan ans Licht zogen, kaum etwas anderes beabsichtigen, als ihn tödlich zu treffen.

ein selbständiges Vorgehen gegenüber dem Kaiser geben. Er wurde schließlich nicht abgeschickt, weil die meisten Prälaten aus Sorge, das Unterfangen könnte vom Kaiser als Aufsässigkeit gedeutet werden, ihre Unterschrift nicht zu geben wagten. Nach unsers Berichterstatters Massarelli Erzählung dürfen wir schließen, daß auch hier die Vertreter des Kaisers, nachdem sie Wind bekommen hatten, den Prälaten das Spiel zu verleiden verstanden. Ob das ganze Unternehmen diesmal von den Konzilspräsidenten getragen wurde, erscheint mir zweifelhaft. Wenn es ein zweiter Versuch nach dem Anfang August mißglückten war — und daran kann kaum ein Zweifel sein[1] —, so verlegen wir ihn am besten in die Zeit, da Mignanello auf der Durchreise nach Rom in Trient weilte; denn da wird die Erbitterung der Prälaten über den Wormser Abschied, die Ungeduld über die kaiserliche Verzögerungstaktik neue Nahrung durch die Berichte des Nuntius gefunden haben, bis sie in jenem Schreiben Entladung suchte. Das war um den 28. August, zu einer Zeit, da schon der neueste dynastische Streich Pauls III., die Belehnung seines Sohnes Pierluigi mit zwei Städten des Kirchenstaates, die Konzilsväter in Aufregung versetzte. Es ist kaum anzunehmen, daß die Legaten damals noch einen Vorstoß im Sinne der Verlegung für sehr angebracht hielten. Vielleicht führt uns der Name Trivulzio, des Hauptführers, auf die richtige Spur. Denn dieser war ein ganz ausgesprochener Franzosenfreund. Es ist nicht unmöglich, daß die Franzosen die Ungeduld der Bischöfe, natürlich immer unter der Maske, dem Papste dienen zu wollen, hier ein wenig für ihre Zwecke verwandten.

Die Franzosen unterschieden sich, wie wir oben sahen, von den Spaniern, deren wissenschaftliche Eremitagen, und den Italienern,

1) Die Unterscheidung dieses Unternehmens von dem S. 359f. behandelten wird nahegelegt durch die Formulierung der Anfrage Mendozas an Monte am 6. August, die auf den Inhalt des von Trivulzio und Simonetta angeregten Schreibens nicht paßt (vgl. S. 359 Anm. 3), ferner durch die Angabe Massarellis, der am 7. September von diesem Vorgang berichtet, daß er a questigiorni geschehen sei. Das deutet doch auf eine ganz nahe Vergangenheit hin. Anderseits ist es auffallend, daß die Legaten und Massarelli nur von je einem solchen Schreiben an den Papst und jeder von einem anderen berichten. Doch spricht dies nicht gegen die Annahme zweier verschiedener Vorgänge. So verlegen denn auch Druffel, M. T., S. 119[1] und Merkle, Diar., S. 262[2] das Unternehmen der Mailänder in die zweite Hälfte, bzw. an das Ende des August.



deren nervöse Konzilsverdrossenheit sie nicht teilten, durch politische Aktivität. Bei ihren Antrittsbesuchen hatten sie, gewiß einer Instruktion folgend, die völlige Bereitwilligkeit des Allerchristlichsten Königs, dem Papste zu Dienste zu sein, den Legaten ausgedrückt. In gleicher Weise würden sie sich beteiligen an Eröffnung, Begehung wie Verlegung, an Dogmen- wie Reformberatung. Nur eigentlich französische Angelegenheiten möchten zurückgestellt werden, bis mehr ihrer Landsleute am Ort seien [1]. Bald sollten sie ihre Dienstbeflissenheit beweisen. Nachdem sie nämlich durch Grignan umgehend von dem Wormser Abschied in Kenntnis gesetzt worden waren, traten sie am 11. August mit bitteren Klagen an Monte heran: warum sie denn nach Trient gekommen seien, da doch das Religionsgespräch und der neue Reichstag sichtlich das Konzil überflüssig machten. Zweifellos machte sich hierin ein starker Widerspruch gegen Karls V. Konzilspolitik geltend, den die Legaten nicht ohne Genugtuung vermerkt haben werden. Aber es lag doch auch ein leiser Druck auf den Papst darin, der sich von jenem Fürsten nicht abhängig machen dürfte. Die Legaten berichteten jedenfalls von dieser ersten Attacke der Gallier nichts nach Rom, vielleicht, weil sie ihnen im Augenblick peinlich war. So wissen wir auch nicht, wie Monte den Angriff abgeschlagen hat [2].

Mittlerweile hatte sich nun die Mißstimmung der Franzosen gegen den Papst verschärft; denn jene Belehnung des Pierluigi Farnese war besonders dem Interesse König Franz' I. durchaus entgegen. So ist es wohl möglich, daß sie die Ungeduld der Italiener durch ihren Freund Trivulzio schürten, bis jenes zweite Schreiben an den Papst zustande kam, das, indem es ihn gegenüber Karl V. verselbständigen sollte, doch zugleich ihm selbst zur Mahnung an seine Konzilspflichten dienen mußte. Doch wie dem auch sei, die Mehrzahl der Bischöfe, wenn sie auch damals ihrem Oberhirten gerade infolge seiner Familienpolitik fast alle mißgestimmt gegenüberstanden, empfanden doch jedenfalls den Schritt der Mailänder als vornehmlich gegen den Kaiser gerichtet. In derselben Empfindung mögen die Legaten, die natürlich nicht in Unkenntnis dessen, was vorging, lebten, den Versuch unter der Hand zu fördern gesucht haben,

1) Legaten an Farnese, August 10. Epp. 124, M. T., S. 176.

2) Wir verdanken die Kenntnis dieses Vorgangs lediglich Massarelli, Diar. I, zu August 11, bei Merkle, S. 238.

so daß Massarelli sein Mißlingen nicht mit Unrecht als einen Verlust für die päpstliche Politik am Konzil buchte.

In der ersten Augusthälfte zeigte sich der Papst, soweit er damals überhaupt für Kirchenpolitik interessiert war, ganz vom Verlegungsplan beherrscht. Wie sehr, das mußte Cervino noch einmal ganz persönlich erfahren. Anknüpfend an die Andeutungen der Kaiserlichen hatte er am 8. August zum erstenmal ganz offen dem Kardinal Farnese die dringende Notwendigkeit der Reformation, die von Rom aus durchgeführt werden könnte, vor Augen gestellt. Aber er hatte sich damit nur einen neuen Verweis des päpstlichen Kanzlers geholt, der in seiner Antwort vom 12. August ungeduldig schrieb: Se. Heiligkeit hätte es doch klar genug zum Ausdruck gebracht, daß sie die Verlegung des Konzils wünsche. Hierfür, nur hierfür bedürfe sie eines praktischen Rates [1].

Diesem Auftrag ihres Herrn hatten die Legaten nun schon mittlerweile entsprochen, indem sie am 13. August auf Grund eines früheren päpstlichen Befehls den Sekretär Beccadello nach Rom entsandten, damit er dort ihre Anschauungen über die schwebenden Fragen vortrüge, und ihn besonders ausführlich über die Möglichkeiten der Verlegung instruierten [2]. Die Verlegung war für sie nur möglich, wenn das Einvernehmen mit dem Kaiser vorhanden war. Und je nachdem dies kühler, zurückhaltender oder verständnisvoller wäre, müßte man die Begründung der Verlegung eingehender, dringender oder kürzer halten. Hierüber verbreiteten sie sich sehr ausführlich. Sie verhehlten der Kurie aber keineswegs, daß auch die völlige Ablehnung des Schrittes durch den Kaiser in Rechnung gezogen werden müsse. Für diesen Fall schien ihnen ein tapferes Vorwärtsschreiten auf dem eingeschlagenen Wege das Richtige, d. h. sie wollten sich dann in den Ort Trient wohl schicken. Um so entschiedener müsse dann aber der Papst auf völliger Freiheit in der Beratungsordnung bestehen, die Erledigung der Dogmen vor der Reform, ja die Verurteilung der Ketzer durch das Konzil und Verhinderung des Religionsgesprächs müßten dann angestrebt werden. Eine Verzögerung der dogmatischen Beratungen bei eröffnetem Konzil ließ sich ihrer Ansicht nach nur dulden, wenn man das Konzil durch

1) Cervino an Farnese, August 8, Epp. 123, Druffel II, nr. 28. Farnese an Cervino, August 12, Ehses, Acta, nr. 321.

2) Instruktion an Beccadello, August 13, Epp. 127 A B, M. T., S. 177, und S. 171 [2].



eine Verlegung nach Rom völlig in die Abhängigkeit vom Papste bringen würde. In diesem Falle könnte man überhaupt zu vielem die Augen schließen, da — jetzt wenigstens — dorthin weder Kaiser noch König persönlich kommen könnte. Im Zusammenhang hiermit scheuten sie sich nicht, darauf hinzuweisen, welche Bedeutung für den Fall des Wechsels in der Person des Papstes es haben werde, wenn die Konzilsväter in Rom versammelt sein würden. Doch ließen sie etwa auch noch Ferrara als Konzilsort gelten, während die kaiserlichen Städte Mantua und Mailand von ihnen ohne weiteres abgelehnt wurden.

Im Grunde waren diese Sätze doch ein mächtiger Appell an die Kurie. Zwar hatten die Legaten ihre entschiedenen Gedanken über Reform nicht noch einmal ungefragt geäußert, sondern sich ganz dem Wink ihres Herrn gehorsam nur mit dem, was auf Andelots Werbung unbedingt geantwortet werden mußte, befaßt, besonders hinsichtlich der Verlegung. Aber indem sie die Möglichkeit der Ablehnung des päpstlichen Wunsches durch den Kaiser, die ihnen nach späteren Äußerungen von vornherein als Wahrscheinlichkeit erschien, so energisch betonten und die Konsequenz daraus in einer dogmatisch bestimmten Konzilspolitik gegen den Kaiser zogen, forderten sie ihren Herrn zu einer selbstbewußt kirchlichen Politik auf, die ihm gerade in diesen Tagen so fern wie kaum je zuvor liegen mochte.

An demselben 12. August, an dem Farnese so ungeduldig die Meinungsäußerung der Legaten über die Verlegungsfrage anforderte, teilte er denselben die Absicht seines Großvaters mit, die beiden Städte Parma und Piacenza vom Kirchenstaat gegen die erheblich kleineren Camerino und Nepi einzutauschen und seinen Sohn Pierluigi, Herzog von Castro, Vater Alessandros, mit ihnen zu belehnen. Cervino sollte das nach seiner Kenntnis der Lage seinen Mitlegaten näher begründen[1].

Es war dies ein recht gutes Geschäft für die erlauchte Dynastie, das mit dem Hinweise bemäntelt wurde: man nähme so dem schwerbelasteten Säckel des Kirchenstaates die Kosten für die schwierige Erhaltung Parmas und Piacenzas ab. Naturgemäß waren der Widerstände innerhalb und außerhalb der Kurie genug; von auswärtigen Mächten war besonders Frankreich höchst ungehalten. Daher hätte

1) Farnese an die Legaten, August 12. Epp. 125.

der Papst sein Vornehmen nicht ohne die Zustimmung oder doch wenigstens das stillschweigende Geschehenlassen des Kaisers durchführen können. Karl, der zunächst auch gar keine Neigung für die Sache zeigte, mochte schließlich Paul III., von dem er in den öffentlichen Angelegenheiten soviel Opfer forderte, einmal in den privaten Dingen Entgegenkommen erweisen. So stellte er die Ansprüche, die das Reich von alters her auf die Gebiete erhob, zurück, ließ auch Einwendungen, die er ursprünglich gegen die Person Pierluigis hatte, fallen und wies seine Partei im Kardinalskollegium an, für die Belehnung zu stimmen [1]. Doch hielt er sich persönlich von dem ganzen Handel soweit zurück, daß er später dem Sondergesandten des Papstes, Dandino, sagen konnte, es wäre ihm lieber gewesen, die Privatangelegenheiten des Hauses Farnese wären noch eine Weile zurückgestellt worden. Tatsächlich aber war es die Zustimmung der kaiserlichen Kardinäle, die im Konsistorium vom 19. August gegen den heftigen Widerstand der französischen Partei der Belehnung des Herzogs Pierluigi Farnese mit den beiden Herrschaften Parma und Piacenza zur Anerkennung verhalf [2].

Die Angelegenheit kam für die Kurialen außerhalb des engsten Kreises anscheinend überraschender als für die Kaiserlichen. Für Verallo belegen das seine Berichte jedenfalls sehr deutlich [3]. Am Trienter Konzil erregte sie, wie wir schon sahen, große Unruhe. Diese neueste Auswirkung des Nepotismus mußte das doch auch zur Reformation versammelte Konzil wie ein Schlag ins Gesicht treffen. Die Präsidenten übergingen freilich in ihrem Glückwunschschreiben diese unerfreuliche Wirkung des päpstlichen Entschlusses. Um so offener durfte sich Cervino, dem ja auch als einzigem die Schwierigkeiten innerhalb des Kardinalkollegiums mitgeteilt worden waren, in seinem Stimmungsbericht vom 28. August an den Kar-

1) Daß eine bestimmte Äußerung des Kaisers an seine Kardinäle vorlag, ist zu erschließen aus dem Brief Farneses (an Cervino) vom 21. August, Epp. 132: Die Kaiserlichen traten sehr für die Belehnung des Herzogs von Camerino ein che per lui solo haveano commissione di pregare.

2) Über das entscheidende Konsistorium: Farnese (an Cervino), August 21. Rom, Epp. 132, hier zum ersten Male nach dem gezifferten Original veröffentlicht. Vgl. Buschbell, Epp., S. 180[2 u. 3]. Über die Haltung des Kaisers vgl. Verallo an Farnese, August 29. N.-B. VIII, 56 und die Anmerkung Friedensburgs, N.-B. VIII, S. 285[1]. Zur Sache im allgemeinen ebenda, S. 42.

3) Depeschen von August 29, September 12. N.-B. VIII, 56. 60.



dinal-Nepoten äußern [1]. Wichtiger als dieser ungeschminkte Bericht ist für die Beurteilung des bedeutenden Kirchenmannes Cervino aber der Umstand, daß er gerade die neueste dynastische Handlung Pauls III. zum Anlaß nimmt, noch einmal rückhaltlos zur Reformation, und zwar zur Reformation des Hauptes, der päpstlichen Gewalt selbst, aufzurufen. Auch hier haben wir, wie bei einem ähnlichen früheren Schritt des Kardinals, es nicht mit einem Ausfluß sittlichen oder religiösen Idealismus' zu tun. Der machtbewußte Kirchenpolitiker wollte vielmehr durchaus zu einem politischen Meisterstreich raten [2]. Er wollte das entscheidende Stück der Reform, die des Hauptes, rasch von diesem selbst vorgenommen wissen, ehe „unberufene" Hände daran rühren konnten, und er wollte es gerade jetzt vorgenommen wissen, wo das Ansehen des Römischen Stuhles eines unmittelbaren Gegengewichtes gegen seine jüngste Gefährdung brauchte. Aber gerade auch seinem kirchenpolitisch eingestellten, auf die päpstliche Macht gerichteten Denken mußte es klar sein, daß die Reformation des Hauptes selbst bei eingeschränktester Verwirklichung praktische Folgen für Leben und Sitte des römischen Hofes haben mußte. So war sein Schritt, wenn auch nicht aus religiöser Energie geboren, doch nicht ohne sittlichen und religiösen Ernst. Soviel wir wissen, hat die Kurie keine Notiz von ihm genommen [3]. Als der wichtige Brief ankam, war die Entscheidung schon gefallen. Paul III. hatte, nachdem ihn die dynastischen Pläne eine Weile vollauf beschäftigt hatten, Zeit gefunden, Beccadello alsbald nach seiner Ankunft anzuhören und sich zur Antwort an Andelot zu rüsten.

1) Cervino an Farnese, August 28. Epp. 139; Druffel III, nr. 13.

2) Vgl. seine Begründung: per serrare la bocca ad ogniuno et per far vedere, che S. Bne ha più a core le cose publiche che le private, und seinen Hinweis, daß dies ja gerade während des Konzilsaufschubs in glücklichster Weise geschehen könnte.

3) Druffel III, S. 265 [2] bezweifelt die Absendung dieses Briefes. Cervino geht darin aber genau auf Mitteilungen und Fragen des Farnesischen Schreibens vom 21. August ein („alla prima parte", „circa alla seconda", wobei der hier angedeutete zweite Teil der Farnesischen Ziffer, vielleicht ein Zettel, auf dem der Rat des vertrauten Kardinals über die zunächst zu tuenden Schritte ausdrücklich erbeten wurde, uns nicht erhalten ist). Wäre der Brief Cervinos vom 28. nicht abgesandt worden, so hätte, wie Buschbell, Epp., S 186 [7], richtig bemerkt, in einem anderen Schreiben die Beantwortung der gestellten Frage erteilt werden müssen. Ein solches ist aber nicht vorhanden.

IV. Die Sendung Dandinos.

Der Kaiser hatte, wie wir uns erinnern, mit der Werbung Andelots den einen festen Gesichtspunkt für seine Konzilspolitik aufgestellt: Behandlung der Reformen vor den Dogmen auf eröffnetem Konzil. Der Faktor der Konzilseröffnung selbst war von vornherein beweglicher gewesen. Nachdem Granvella diese den Nuntien gegenüber durchaus in das Belieben des Papstes gestellt hatte, hatte Andelot doch wiederum einen festen Zeitpunkt, den Schluß des Wormser Reichstages, an der Kurie vorschlagen müssen. Der Kaiser selbst ging alsbald weiter, indem er dem Verallo [1] den 15. August oder 8. September als geeignet darlegte, also mit dem zweiten Termine schon erheblich über den Schluß des Wormser Tages hinausging. Seine Begründung war die altbekannte, daß man sonst vorzeitig einen Sturm unter den Protestanten entfesseln würde [2]. Einige Zeit hielt Karl nun wenigstens an diesem Termin fest [3]. Schon aber mit der Mitteilung des Reichstagsabschiedes, die zugleich eine Entschuldigung war, trat de Vega in Rom mit der Forderung des Konzilsaufschubes für den ganzen September auf [4]. Diese fortdauernde Verschiebung war für die Kurie außerordentlich peinlich.

Weit peinlicher aber war für Paul III. der andere, der beständige Faktor der kaiserlichen Konzilspolitik. Auch de Vega hatte wieder die Beratung der Reformen vor den Dogmen als unumgänglich hingestellt. Die Gefahren eines Reformkonzils nach alter Weise mochten aber gerade im Augenblick dem Papste besonders drohend vor der Seele stehen; hatten doch die Legaten Beccadello mündlich genauen und vertraulichen Bericht über die Zusammensetzung der Trienter Versammlung mitgegeben. Gewiß war es ein lebhaftes Bild der gefährlichen Persönlichkeiten, der Kaiserlichen, der Spanier und Sizilianer, auch der Franzosen, und der

1) Nuntien an Farnese, August 3, N.-B. VIII, 52.

2) Diese Begründung ist bis zu der tatsächlichen Eröffnung des Konzils von den kaiserlichen Politikern nur einmal preisgegeben worden und zwar von Granvella, als er eben (s. o. im Text) die Eröffnung dem Papste völlig zu überlassen vorgab. Da bekannte er sich auf die besorgten Erinnerungen der Nuntien hin zuversichtlich dazu, daß man auch bei eröffnetem Konzil die Protestanten werde hinzuhalten wissen. N.-B. VIII, 44 vom 5. Juli.

3) Epp. 119 vom 1. August, N.-B. VIII, 54, vom 13. August.

4) Farnese an die Legaten, August 26, Rom, Epp. 137. M. T., S. 184.



unzuverlässigen unter den eigenen Landsleuten, das sich da vor den Augen Pauls III. entrollte. Unter diesen Eindrücken und, da die Legaten, deren Meinung ja so dringend erbeten worden war, nicht widerraten hatten, entschloß sich der Papst, jetzt den Plan der Konzilsverlegung, den so lange erwogenen Trumpf gegen die Zumutungen des Kaisers, auszuspielen. Er ließ sich gegen die kaiserlichen Minister vernehmen, daß er die Wünsche Seiner Majestät nicht erfüllen könne. Man müsse auf einen anderen Lösungsversuch denken. Als solchen nannte er die Verlegung. Diese erlaube der Kurie mit Würde Zeit zu gewinnen, und nötig würde sie über kurz oder lang doch sein.

Der Augenblick war nicht ohne Bedeutung. Die kaiserlichen Gesandten mochten sich sofort fragen: ist diese schillernde Antwort ein Pfeil, gegen den Kaiser gerichtet, oder ein verhülltes Entgegenkommen? Gewiß waren sie nicht unvorbereitet, hatten vielmehr einige Kenntnis von den in Rom und Trient im Schwange gehenden Absichten. Aber sie hatten noch keine Instruktion vom Kaiserhofe für diesen Punkt. Verallo scheint nicht recht die Gelegenheit gefunden zu haben, den Verlegungsplan gemäß der Anweisung des Kardinals Farnese in Verhandlungen mit kaiserlichen Politikern anzubringen [1], so daß Karl V. von dieser Seite her nicht ins Bild gesetzt war. Dagegen hatte Mendoza ihn zweifellos von Trient aus gut auf dem Laufenden gehalten [2] und sicherlich auch von den Bemühungen um die Verlegung umgehend unterrichtet. Doch konnten daraufhin noch nicht Anweisungen an die römischen Vertreter ergangen sein. So hielten diese sich vorsichtig zurück und erklärten, ohne Vollmacht vom Kaiser nicht weiter verhandeln zu können.

Damit war die Angelegenheit in eine Bahn gewiesen, wie sie günstiger für Paul III. nicht gedacht werden kann. Denn wenn wir auch bei der verwickelten Lage der Dinge und dem schwierig zu deutenden Charakter Pauls keineswegs die ernstliche Verlegungs-

1) In seinen Berichten von Ende Juli bis zur Ankunft Dandinos taucht diese Angelegenheit überhaupt nicht auf.

2) Karl zeigt sich über die im August und September am Konzil herrschenden Verhältnisse vortrefflich unterrichtet (vgl. N.-B. VIII, 64 vom 3./4. Oktober). Neben Mendoza und nach seiner Abreise am 12. September werden Pacheco und Madruzzo sich verdient gemacht haben. Für die spätere Zeit vgl. unten S. 390ff.

absicht, so ungeheuerlich sie auch in ihren letzten Folgen scheint und so sehr ihr die jüngste moralische Bindung der Farnese an den Kaiser widerspricht, einfach leugnen können, so dürfen wir doch gewiß sein, daß das ganze, behutsam angefaßte Unternehmen für den Augenblick ein Eingehen auf die kaiserliche Verzögerungspolitik war. In Trient, wo man währenddes wieder in die Rolle des untätigen Zuschauers gewiesen wurde, sah man jedenfalls zunächst nur das Entgegenkommen des Papstes und fürchtete schon, er werde auch im Punkte der Beratungsordnung noch dem Kaiser gehorsam werden [1]. Bei dieser Gesinnung konnte dem Papst ja nichts lieber sein, als daß die Verlegung zum Gegenstand neuer Verhandlungen wurde, mit denen man schon den September leicht würde ausfüllen können.

Er entschloß sich, eine Sondergesandtschaft an den Kaiser zu schicken, und wählte dazu den Bischof von Caserta, Dandino, aus, einen sehr befähigten Mann, der seine diplomatische Begabung bei früheren Missionen bewährt hatte. Seine Abreise verzögerte sich, da er am Fieber erkrankte, und da mittlerweile Mignanello von Worms nach Italien zurückgekehrt war, wollte auch diesen noch der Papst, der nie genug Ratgeber haben konnte, hören, ehe er seinen Auftrag an Dandino endgültig formulierte. In Capodimonte am Bolsener See empfing er den heimgekehrten Nuntius zur Audienz. Mignanello [2], der auf die Unsicherheit der allgemeinen Lage, solange nicht der Friede mit Frankreich völlig gesichert sei, hinwies, vertrat hinsichtlich des Konzils im wesentlichen die Gedanken der Legaten und besonders Cervinos. Eine Verlegung erklärte er für notwendig wegen der Ungeeignetheit Trients und für angängig, da man auf die Deutschen, derentwegen der Ort doch vor allem ausgewählt war, keine Rücksicht mehr zu nehmen brauche. Für die Lutheraner Gewalt, für die Katholiken Reform ohne Konzil — dahin faßte er seine Gedanken zusammen [3]. Solche Ausführungen mußten den Papst in seinem Entschlusse bestärken.

---

1) Massarelli, Diar. I, zu September 7. Merkle, S. 261.

2) Mignanello war in den offiziellen Verhandlungen zu Worms zuletzt — zu seinem Schmerze — gegenüber Verallo zurückgetreten. Jedoch hatte er aus Gesprächen mit Truchseß und Soto wertvolle Beobachtungen über die politische Lage geschöpft, wie Beobachtung überhaupt seine Stärke gewesen zu sein scheint.

3) Mignanello an die Legaten, Oktober 3, Rom. Epp. 158, Druffel II, nr. 15.

Der Bischof von Caserta, der am 11. September von Rom aufgebrochen war, empfing am 13. seine Instruktion [1], die ihm striktes Vertreten der Verlegung, jedoch unter Vermeidung des Bruches, aber wohl bis zur Verweigerung der Unterzeichnung der Kapitulation, für die er anderseits bei zustimmendem Verhalten des Kaisers bevollmächtigt war, auferlegte. Die Kapitulation war in einem päpstlichen Entwurfe beigegeben, der sich nicht durchaus an die im Juni gemachten Zusicherungen hielt. Es war vorauszusehen, daß es darüber zu langwierigen Verhandlungen kommen würde. Don Juan de Vega sandte deswegen auch seinen Sekretär Marchina mit an den Kaiserhof, der den Stand der Dinge in Rom genau kannte und den Standpunkt der dortigen Gesandten vertreten konnte. Dandino seinerseits hatte noch besondere Aufträge in den Familienangelegenheiten des Papstes, wobei besonders die Verheiratung der Vittoria Farnese und der Eintausch einiger kleinerer Herrschaften eine Rolle spielte. Doch nicht nur zum Kaiser war Dandino bestimmt, er sollte seinen Weg durch Frankreich nehmen und dort wenigstens im Vorübergehen den Hof über den Erwerb von Parma und Piacenza beruhigen und zugleich auch jeden Verdacht über die häufigen Botschaften zwischen Kaiserhof und Kurie hin und her zerstreuen [2]. Zur Ausführung dieses wichtigen Nebenauftrages kam es allerdings nicht, nach des Nuntius eigener Angabe weil er, durch das Fieber nochmals in Bologna aufgehalten, nicht noch einen zeitraubenden Umweg machen konnte, als er König Franz nicht in Paris fand. Dieser weilte in Amiens, und zudem lag noch Pestverdacht über seinem Hofe [3].

Am 9. September war nämlich der Herzog von Orleans plötzlich an der Pest gestorben. Mit seinem Tode war die ganze Friedenshandlung zwischen dem Kaiser und Franz I. von Frankreich von neuem in Frage gestellt. Er hatte ja das vielumstrittene Mailand erhalten sollen. Der Kaiser war nicht schlecht zufrieden mit

1) Istruttione al Rmo Caserta, 1545, September 13; zum größten Teil eigenhändig von Alessandro Farnese. Ehses, Acta, nr. 325, S. 430.

2) Diese Kenntnis der französischen Mission verdanken wir Massarelli, Diar. I z. September 7 (Merkle, S. 261). Über die wahrscheinliche Herkunft der Massarellischen Meldung vgl. Merkle, Diar., S. 260 [8]. Außerdem nehmen spätere Tagebuchstellen und Briefe auf diese Mission Dandinos Bezug.

3) Dandino und Verallo an die Legaten, Dezember 1, Antwerpen. Epp. 213, Druffel III, S. 32.

dieser Wendung. Er sah eine Strafe Gottes für den gottlosen König darin. Die Kurie aber erwog sofort die ihrer Politik neu erstehenden Schwierigkeiten: Mailand fest in der Hand des unüberwindlichen Kaisers! Ein Bote jagte Dandino nach, seine Aufträge an Karl V. dahin zu vervollständigen, daß er im Namen Seiner Heiligkeit die Bitte ausspräche, den Frieden mit Frankreich zu wahren und neue Verwandtschaftsbande mit dem Pariser Hofe zu knüpfen. Mit der entsprechenden Aufgabe, zugleich um das Beileid des Papstes zu dem plötzlichen Todesfall auszusprechen, wurde ein römischer Edelmann Correggio gleichzeitig an den französischen Hof entsandt. Dieser Schritt des Papstes konnte es aber nicht verhindern, daß Franz I. gegenüber der Kurie verstimmt blieb. Sein Zorn über die Belehnung Pierluigis hatte sich nicht gelegt, und die Übergehung des französischen Hofes durch Dandino gab unter diesen Verhältnissen zu feindseligen Deutungen Anlaß. Bald sollte Paul III. in Rom und Trient den widrigen Wind zu spüren bekommen [1].

Am kaiserlichen Hofe, der sich damals in Brüssel niedergelassen hatte, erwartete man Dandino mit einiger Spannung, aber mit überlegener Ruhe. Die politische Lage war günstig für Karl. Nicht nur, daß der Tod des Orleans die Entscheidung über Mailand wieder in seine Hand gelegt hatte; es war ihm auch gelungen, die Friedensvermittlung zwischen Frankreich und England den Lutheranern, die sie eine Zeitlang erfolgreich angestrebt hatten, zu entreißen. So konnte er das für seine Zwecke so außerordentlich günstige Zerwürfnis zwischen Frankreich und England unter dem Schein lebhafter Bemühung um den Frieden im stillen nähren [2]. Mit Frankreich drohte freilich im Hintergrunde schon ein neuer Zwist, denn Franz I., dem jetzt Mailand völlig zu entgleiten schien, legte um so fester seine Hand auf die von ihm eroberten Länder Piemont und Savoyen, Gebiete, die Karl nur sehr wider Willen in des Gegners Besitz sah. Daher galt es für ihn gerade jetzt, dem alten Rivalen Macht zeigen zu können. Der scharfblickende Dandino hat zeitweise sogar gemeint, die damaligen Verhandlungen Karls

1) Vgl. Massarelli, Diar. I zu Oktober 15; Merkle, S. 289; Beccadello an die Legaten, Oktober 31, Rom. Epp. 183, Druffel III, S. 25; N.-B. VIII, S. 315 Anm.

2) Vgl. Baumgarten, Zur Geschichte des Schmalkaldischen Kriegs (H. Z., Bd. 36, 1876), S. 32/33.



mit der Kurie zielten nur auf eine Stärkung seiner militärischen und finanziellen Hilfsmittel, um seine Überlegenheit über Frankreich vor aller Welt kund tun zu können [1]. In dieser Einseitigkeit ist das gewiß irrig. Die Politik gegenüber Frankreich mußte sich damals im allgemeinen doch in den großen Rahmen der Kriegsvorbereitung gegen die Schmalkaldener einfügen. Auf diese als auf das Hauptziel waren Karls Absichten ständig gerichtet. Der Herzog von Alba war zu ihrer Beratung an den Hof gezogen worden. Allerdings hat der Kaiser durchaus nicht unbeirrt den Kriegsplan verfolgt. Die Meinungen am Hofe widerstritten einander in diesem Punkte heftig. Die Mehrheit soll dagegen gewesen sein, besonders die Spanier, die nach langer Abwesenheit zur Heimat drängten. Aber die beiden Männer, die schließlich doch den größten Einfluß auf den Herrscher hatten, Alba und Pedro Soto, der Beichtvater, traten mit Eifer für den Krieg ein. Der Kaiser blieb seiner Art nach gewiß anderen politischen Möglichkeiten offen, hielt aber an der einmal eingeschlagenen Grundrichtung fest, indem er vorsichtig und überschauend alle Verhältnisse diesem Plane dienstbar zu machen suchte.

Auch die kommenden Verhandlungen mit der Kurie sollten dazu dienen. Wichtig war dem ewig geldbedürftigen Herrscher zunächst die Frage, wie der Partner in Rom seine finanziellen Zusagen erfüllen werde. Darüber hinaus wollte er zu einem klaren politischen Verhältnis mit der Kurie gelangen. Durch die Kapitulation sollte ein festes Bündnis zwischen den beiden Häuptern der Christenheit aufgerichtet werden, zunächst für die Dauer des Krieges nach dem Wunsch des Kaisers. Selbstverständlich mußte, wenn man zu solch inniger politischer Verbindung kommen wollte, auch das Konzilsproblem in engstem Einvernehmen gelöst werden. Hier mußte der Kaiser allerdings Schwierigkeiten voraussehen, aber er hatte auch allerlei Druckmittel, besonders in den privaten Angelegenheiten, mit denen sich Paul III. ja neuerdings wieder in seine Abhängigkeit begeben hatte, und er durfte damit rechnen, diese Frage zusammen mit den ihm zeitweise wichtigeren finanziellen und politischen in seinem Sinne lösen zu können.

Am 4. Oktober gewährte er dem päpstlichen Sondergesandten die erste Audienz. Eingehend trug dieser, nachdem er zu den Fa-

1) Dandino an Farnese, Oktober 19, Mecheln; N.-B. VIII, nr. 76.

milienereignissen, die einen Vorwand zu seiner Sendung abgegeben hatten, und über die Kapitulation das Nötigste kurz gesagt hatte, den Verlegungsplan vor. Er entwickelte ihn nicht als einen unumstößlichen Entschluß, wohl aber als reiflich erwogene Absicht seines Herrn, legte ausführlich die zahlreichen Gründe dar, wie Enge, Teuerung, rauhe Luft, besonders aber die ausdrücklichen Erklärungen, mit denen sich die Lutheraner auch gegen die Trienter Synode gewandt hatten, so daß die Rücksicht auf diese wegfiele, beteuerte, wie Seine Heiligkeit den Verlegungsplan nur verfolge, um endlich im Gehorsam gegen Gott zur tatsächlichen Begehung des Konzils zu gelangen und hob endlich hervor, daß gerade auf diesem Wege die Möglichkeit zu finden sei, die Behandlung der dogmatischen Fragen so lange aufzuschieben, bis das Unternehmen gegen die Protestanten gesichert sei.

Der Kaiser, der im allgemeinen sehr freundlich antwortete und des Papstes Konzilseifer lobte, lehnte den Verlegungsgedanken rundweg ab. In knappen Sätzen entwickelte er die Gründe, die ihn dazu bewogen, und wies darüber hinaus sofort auf die Eröffnung des Konzils hin, die dem Papste ja jetzt durchaus freistünde, allerdings unter der Voraussetzung, daß er für den Anfang auf die Behandlung der Dogmen verzichte. So trat der Kaiser dem Ansinnen des Papstes sogleich mit einer Entschiedenheit entgegen, die fühlen ließ, wie rücksichtslos er seinem Willen Geltung zu verschaffen suchen würde, und wie sicher er seines Erfolges war [1].

1) Quelle für die Verhandlungen Dandinos am Kaiserhofe sind von kaiserlicher Seite nur die offizielle Antwort Karls an den Papst betr. das Konzil (Oktober 10); Epp. 167 B und N.-B. VIII, 22*, S. 647; und — aus späterer Zeit — der Brief Karls an Ferdinand, 1545, Januar 30, Utrecht; v. Druffel, Beiträge zur Reichsgeschichte (Briefe und Akten, I. Bd.), nr. 2, S. 2; dieser Brief erwähnt kennzeichnenderweise das Konzil mit keiner Silbe, beschäftigt sich aber um so eingehender mit der Kapitulation, ein ja vornehmlich, aber doch nicht nur für die Stimmung der Abfassungszeit charakteristischer Zug. Die kurialen Quellen sind besonders reichlich. In Dandino (über ihn vgl. Friedensburg a. a. O., S. 13) haben wir einen scharfsinnigen Berichterstatter, dessen Stil übrigens ihn auch mehrfach als Verfasser der Gesamtschreiben beider Nuntien verrät (eine beliebte Wendung D.s: mi sforzai oder ci sforzammo c. infin.). Die in Frage kommenden Nuntiaturberichte sind die teils gemeinsamen, teils einzeln von Dandino oder Verallo herrührenden von Oktober 4 Brüssel bis Oktober 30 Gent, N.-B. VIII, nr. 65—80, dazu kommt der Briefwechsel zwischen den Nuntien und den Legaten zwischen dem 5. und 30. Oktober, Epp. nr. 158, 166, 167 A, 173, 176, 177, 178,



In den folgenden Tagen traten die Nuntien nun in nähere Verhandlungen mit den kaiserlichen Politikern ein. Diese führten, abgesehen davon, daß der Kaiser selbst sich verhältnismäßig oft den päpstlichen Gesandten gegenüber äußerte, Figueroa und Idiaquez, zwei Untergebene Granvellas; denn der Kanzler selbst befand sich mit seinem Sohne noch in seiner burgundischen Heimat auf Urlaub und kehrte erst um die Mitte des Monats zu seinem Herrn zurück. Dazwischen spielte auch Marchina, der wenigstens nach außen hin als Vermittler zugunsten der Kurialen auftrat [1], eine gewisse Rolle. Endlich mischte sich auch der Beichtvater, Pedro Soto, mit in die Verhandlungen. Dadurch ergibt sich ein ziemlich mannigfaltiges Bild sich kreuzender Bestrebungen.

Die kaiserlichen Minister legten zunächst viel größeres Gewicht auf die Durchberatung der Kapitulation. Dabei zeigten sich scharfe Gegensätze in den Einzelheiten. Die Höhe der deponierten Summen, die Dauer der Soldatengestellung, die Dauer der Gültigkeit des Breves, das den Verkauf der klösterlichen Lehnsgüter regelte, alles das genügte den Spaniern nicht. Gewisse politische Bestimmungen des päpstlichen Entwurfes für den Fall des störenden Eingreifens einer dritten Macht in das gemeinsame Unternehmen bedurften dringend der Korrektur von kaiserlicher Seite. Besonders lebhafter Kritik begegnete die Begründung des Kriegsbündnisses, die das Prooemium der Kapitulation gab. Da schilderte die päpstliche Kanzlei die Vorgeschichte des Unternehmens ganz richtig in dem Sinne, daß der Kaiser sich über die Notwendigkeit, mit Gewalt gegen die Abgewichenen vorzugehen, klar geworden sei und

---

und der Brief Dandinos an Cervino vom November 9, Brügge, Epp. 190, sämtlich bis auf nr. 176 schon bei Druffel III veröffentlicht. Endlich ist Massarellis Tagebuch zu Oktober 19 und 23 heranzuziehen, Merkle, S. 293. 297.

1) Marchinas Rolle ist schwer zu beurteilen. Einerseits nimmt Dandino seine Vermittlung ernst, wenn er auch nicht viel von ihr erhofft haben wird (vgl. N.-B. VIII, S. 67 gegen Ende: [Marchina] che preme che le cose vadino bene, und ganz am Ende Marchinas Aussage über den ihm gewordenen mündlichen Auftrag, mit N.-B. VIII, 70: il poveretto è restato mezzo sbigotito . . .). Anderseits ist der mündliche Auftrag an den Papst, von dem Marchina so viel Aufhebens macht, doch lediglich Kulisse (vgl. u. S. 381). Da einem kaiserlichen Sekretär nicht soviel Einfalt zuzumuten ist, daß er das nicht selbst bemerkt habe, muß man Marchinas Vermittlertätigkeit trotz Dandinos wohlwollender Beurteilung doch wohl als Scheinmanöver ansehen.

in seinem Entschluß, die Waffen gegen sie zu ergreifen, im Papst einen Bundesgenossen gefunden habe. Freilich verschärfte sie den Tatbestand, indem sie hinzufügte, daß Karl völlig an der Möglichkeit, Deutschland durch das Generalkonzil zu beruhigen, verzweifelt habe. Gegen diese Darstellung wehrten sich die Vertreter des Kaisers auf das bestimmteste, ohne daß allerdings ihre Beweisführung uns überzeugen könnte [1]. Es ist aber kennzeichnend, welches Gewicht Karl V. dem Papste gegenüber darauf legte, das Konzil so notwendig als nur möglich gerade auch im Hinblick auf die Lutheraner zu erweisen. Während er es in Verhandlungen mit den Protestanten bis auf jene kurze Episode im Juni, wo er tatsächlich in der Gewißheit der baldigen kriegerischen Entscheidung das Universalkonzil unbedenklich in den Vordergrund gerückt hatte, stets zurückstellte, während mehrfach in den Kreisen der kaiserlichen Politik die Notwendigkeit, einen nichtreligiösen Kriegsgrund zu finden, erwogen wurde, damit man die Schmalkaldener nicht zusammenschweiße, hielt der Kaiser nach wie vor den Papst am Konzil damit fest, daß er sich den Anschein gab, er glaube noch an die Gewinnung der Ketzer durch das Konzil oder, falls diese sich als unmöglich erweise, brauche er doch ihren Ungehorsam gegen die heilige Versammlung als Vorwand zum Losschlagen.

Dieselben Gedanken kehrten natürlich in den Beratungen über das Konzil selbst wieder, in denen die kaiserlichen Minister die Ablehnung des Verlegungsplanes unter entschiedener Festhaltung der von Karl zu Anfang aufgestellten Gesichtspunkte verfochten. Der Hauptgrund, den sie anführten, war die Rücksicht auf Deutschland. In einem formalen Entgegenkommen gegen die Kurie, die ja jetzt den Standpunkt vertrat, daß auf die Lutheraner keine Rücksicht mehr genommen zu werden brauche, schob man zunächst die Katholiken Deutschlands vor. Diese würden in Verzweiflung verfallen, wenn das Konzil nicht an dem zugesagten Orte blieb. Hinter dieser Wendung lag gewiß der Gedanke verborgen, den

1) Seine Heiligkeit sei vielmehr als Seine Majestät der Anreger des Krieges, der Kaiser solle als weltlicher Arm der Kirche das Schwert ergreifen (!). Zudem habe S. M. nie das Generalkonzil aufgegeben, vielmehr es den Lutheranern immer wieder vorgerückt, da es das einzige Mittel sei, sie zur Kirche zurückzuführen (N.-B. VIII, 67, Oktober 8, Brüssel).



man früher öfters dem Papste in der Form angedeutet hatte: er würde bald nichts mehr in Deutschland zu sagen haben. Von ihren Hirten sich verlassen fühlend, würden immer mehr deutsche Katholiken ihn verlassen. Und damit hatte man gewiß den Kurialen gegenüber recht, die sich gegenüber der starken Volksströmung in Deutschland nur auf die Gehorsamsadresse einiger katholischer Stände an den Papst berufen konnten. Doch im Verlauf der Unterhandlungen kam man auch wieder mehr und mehr auf die Lutheraner, deren Haltung doch ausschlaggebend bleiben würde, zurück. Hier betonte nun Karl selbst als Grund, um des willen die Verlegung überhaupt nicht erwogen werden dürfe, den Kriegsvorwand. Erst müsse der Ungehorsam der Protestanten gegen das in Trient, als dem versprochenen Platze, eröffnete Konzil festgestellt worden sein, ehe man mit gutem Gewissen zum Kriege schreiten könne. Er tat dies, um den Papst, seinen voraussichtlichen Bundesgenossen in diesem Kriege, energisch an Trient zu binden. Denn allerdings wollte und durfte er nicht sein kaiserliches Wort, durch das er mehrfach den deutschen Ständen das Generalkonzil auf Reichsgebiet in Trient zugesichert hatte, brechen, und vor allem hätte er seine eigentümlich schillernde Stellung zwischen Papst und Protestanten, die seine hinhaltende Politik gegenüber den Schmalkaldenern bis zum Kriegsausbruch ermöglichte, nicht eine Stunde länger einnehmen können, wenn die Kurie die Maske fallen ließ und eigenmächtig am Konzil vorging. Insofern mußte ihn die Rücksicht auf Deutschland und insbesondere auf die Lutheraner zur Verwerfung des Verlegungsplanes bestimmen.

Dandino wandte alle seine Beredsamkeit auf, um den kaiserlichen Widerstand zu überwinden. Vergeblich! Die zahlreichen Gründe, die die Unzulänglichkeit des Alpenstädtchens erweisen sollten, als Konzilsherberge zu dienen, lehnte der felderprobte Karl mit einer ärgerlichen Bemerkung über die maßlosen Ansprüche der geistlichen Herren ab. Soldaten müßten sich noch in ganz andere Lagen schicken. Er gab zu bedenken, daß die Verlegung dem Apostolischen Stuhl das letzte Restchen Ehrfurcht bei den Völkern rauben müsse. Kein Mensch würde dann mehr an den Ernst seiner Konzilsrüstungen glauben. Ein tiefes Mißtrauen gegen die Kurie und das Heer ihrer Gründe sprach aus den Worten des Kaisers. Die ganze Bitterkeit über die eigensüchtigen Pläne der Kurie wurde

einmal in den hingeworfenen Satz gekleidet: Die Verlegung oder was sonst Seiner Heiligkeit besser scheine, werde sich machen lassen, wenn der geplante Krieg unglücklich ausgegangen, Seine Majestät vernichtet sei. Das hieß aber auch: solange ich herrsche, wird nichts daraus!

Wie wichtig es war, daß er gerade damals die Hand über dem Konzil hielt, mochte dem Kaiser ganz besonders durch die Verselbständigungsversuche des Konzils selbst klar geworden sein. Zudem hatte ihn eine Bemerkung der Legaten, die ihm von Trient hinterbracht wurde, ganz persönlich getroffen. Die Kardinäle hatten den würdigen Vätern in Trient — und das hieß soviel, wie der ganzen Welt — ausgesprochen, daß die dauernde Verhinderung jedes Fortganges am Konzil vom Kaiser herrühre. Dies verletzte nicht nur Karl schwer, weil er sich bewußt war, aus Sorge für den noch geheim zu haltenden Glaubenskrieg notgedrungen das Konzil zurückzustellen, und weil er deswegen die in dem Ausspruch enthaltene Teilwahrheit nicht sehen wollte oder konnte, sondern es mußte ihn in seiner Stellung vor den katholischen Ländern Europas und den deutschen Katholiken empfindlich schädigen. Der scharfblickende Dandino mag nicht so unrecht gehabt haben, wenn er urteilte, daß gerade dieses Gerede Karl veranlaßt habe, in der Verlegungsfrage besonders schroff aufzutreten, um vor aller Welt zu erweisen: er sei es, der an dem universalen Konzil der Christenheit unerschüttert festhalte; wenn es irgendwie durchkreuzt werde, liege die Schuld nicht an ihm. Zum klaren Ausdruck kam dieses Streben des Kaisers, sich vor aller Welt zu rechtfertigen, darin, daß er seine Antwort in der Konzilsangelegenheit an den Papst genau schriftlich niederlegen ließ. Von Rom, von Trient aus sollte sie weithin bekannt werden.

Den Druck, den der Kaiser und seine Minister so auf allerlei Weise die Kurialen spüren ließen, verstärkte Karl noch durch sein Verhalten in den persönlichen Angelegenheiten. Über die Belehnung Pierluigis äußerte er sich recht unfreundlich, es wäre besser gewesen, die privaten Wünsche jetzt zurückzustellen, wie er schon dem Kardinal Farnese in Worms geraten habe. Doch finde er sich mit der vollendeten Tatsache ab. Was die mancherlei neuen Anliegen Pauls III. betraf, so kam man darüber mit dem Kaiser keinen Schritt weiter; nur in der Angelegenheit der Verehelichung der

Vittoria näherte er sich schließlich[1] den Wünschen des Papstes ein wenig. So benutzte er gerade diese, dem greisen Statthalter Christi überaus wichtigen Dinge dazu, ihn in den Fragen der Kapitulation und des Konzils sich gefügig zu erhalten.

Gleichzeitig waren doch aber auch Kräfte am Werke, die wenigstens hinsichtlich des letzteren eine Vermittlung versuchten. Marchina, der den Nuntien seine Entrüstung über die brüske Verhandlungsweise Figueroas und besonders Idiaquez' ausdrückte, konnte zwar nicht viel ausrichten. Aber als der Beichtvater sich der päpstlichen Verlegungsabsichten annahm, schöpften Dandino und Verallo Hoffnung. Doch Sotos Vorschlag, die Verlegung bis nach Beginn des Krieges zu vertagen, kam nicht zur weiteren Erörterung. Es gelang den beiden Vermittlern aber schließlich, eine Milderung der kaiserlichen Antwort, die in ihrem ersten Entwurf außerordentlich scharf gewesen sein muß, durchzusetzen[2]. Eine völlige Überlassung der Konzilssache an den Papst, wie sie die Kurialen, unbeschadet aller sonstigen frei zu äußernden Wünsche des Kaisers, zum Schluß des Schreibens vermerkt wissen wollten, gestand Karl aber nicht zu. Dahingegen ließ man später kaiserlicherseits die mündliche Bemerkung[3] fallen, daß der Papst schließlich in Trient nach bestem Gutdünken verfahren solle. Sie hätten nur pflichtgemäß auf das Praktische und für das gemeine Wohl Notwendige aufmerksam machen wollen. Damit deutete man auf die Beratung der Reform vor den Dogmen hin.

---

1) Am 21. November kann Dandino dies an Farnese melden, November 21, Antwerpen, N.-B. VIII, Anm., S. 435 ff.

2) Eine aus dem Zusammenhang gerissene Stelle des ersten Entwurfs führt Dandino Oktober 10 (N.-B. VIII, 71) an: porque no se haziendo (el concilio?), non podria dexerse de dar razon dello a Dios y al mundo con que Sua Maestà quedasse muy bien satisfacta y iustificada. Die ausdrückliche Selbstrechtfertigung des Kaisers wurde also im Original unterdrückt. Es wird sich wie an dieser Stelle nur um formale Milderungen bei den Bemühungen der Vermittler gehandelt haben. Darauf deutet auch der Ausdruck Dandinos, N.-B. VIII, 71, hin: vedemmo che si erano sforzati molto in volerla accomodare.

3) Die Wendung Dandinos, Nov. 9, Epp. 190: che a loro bastara haver ricordato per debito loro quello che era espediente . . ., kann sich nicht auf die schriftliche Antwort des Kaisers beziehen, die deutlich auf die stets geforderten Beratungsfolge besteht. Sie muß auch auf eine spätere Bemerkung der Kaiserlichen gehen, da die Nuntien sie am 10. Oktober sicher mit gemeldet hätten, wenn sie damals gefallen wäre.

Was nützten aber den Nuntien solche unverbindlichen Äußerungen gegenüber der schriftlich festgelegten Antwort des Kaisers, die gerade auf diese seit Andelots Werbung feststehenden Forderung bestand? Denn das ist das Charakteristische an dem kaiserlichen Schreiben, daß es nicht nur in knappen Sätzen die Verlegung unter Zusammenfassung der in den Verhandlungen vorgebrachten Gründe ablehnte, sondern darüber hinaus zu positiven Forderungen schritt. Auch hier hielt der Kaiser unbeirrt die Linie fest, die er in der ersten Audienz Dandino vorgezeichnet hatte. Die Eröffnung des Konzils, deren Aufschubsfrist ja schon überschritten sei, stehe völlig im Belieben des Papstes. Doch wolle der Kaiser an die früheren Besprechungen erinnern, daß nichts die Protestanten Berührendes, sondern nur die Kirchenreform zu Anfang behandelt werden dürfe. Das Kolloquium, dessen Notwendigkeit Seine Heiligkeit jetzt gewiß einsehe, müsse ungehindert vonstatten gehen können, wie es sich anderseits in den Grenzen des schuldigen Respektes halten werde.

Das war mehr als die glatte Ablehnung des päpstlichen Antrags; es war die wiederholte, festere Fesselung der Kurie mit den alten Banden, denen sie sich gerade zu entwinden strebte. Und Dandino konnte nicht einmal den Schachzug anwenden, den ihm seine Instruktion bei unfreundlichem Verhalten des Kaisers anbefahl. Denn von Unterzeichnung der Kapitulation war gar nicht die Rede. Karl verlangte vielmehr ein weiteres Entgegenkommen des Papstes in zahlreichen Punkten, wie wir sahen, und schon am 11. Oktober ging Marchina mit den neuen Forderungen nach Rom ab. Auch die kaiserliche Antwort in der Konzilsangelegenheit führte er mit. Brachte er dem harrenden Papst gar keine Entschädigung für die Nichterfüllung seiner Wünsche? Am Vorabend seiner Abreise äußerte er sich Dandino gegenüber sehr geheimnisvoll: er habe einen mündlichen Auftrag seines Herrn mit, der von dem Schreiben durchaus verschieden wäre und den Papst unbedingt befriedigen müßte. Nirgends hören wir freilich später von einer offiziellen Ausrichtung eines solchen Auftrags. Marchina scheint sich seiner in anderer Weise entledigt zu haben.

Er befand sich am 19. Oktober auf der Durchreise in Trient. Am selben Tage vertraute Kardinal Madruzzo dem Massarelli, dessen er sich den Legaten gegenüber gern als Sprachrohr be-



diente, folgendes Stück einer spanischen Unterhaltung zwischen den kaiserlichen Bischöfen und dem Botschaftssekretär, das er bei seinen geringen spanischen Kenntnissen gerade verstanden habe, an: Der Kaiser bitte jetzt geradezu um rasche Eröffnung des Konzils, und wenn er auch noch die vorläufige Beschäftigung mit unwesentlichen Zeremonialien empfehle, so wolle er doch schließlich nichts mehr dagegen einwenden, wenn der Papst auf der Behandlung wesentlicher Dogmen bestünde. Es ist kein Zweifel, diese Erklärung, die sich mit dem später von den kaiserlichen Ministern den Nuntien gegenüber Bemerkten deckt, war der von Marchina so hoch gepriesene Sonderauftrag. Nicht umsonst hatte Madruzzo es so eilig mit der Weitergabe dieser Neuigkeit, deren befriedigenden Charakter er auch Massarelli gegenüber gebührend hervorhob. Nicht umsonst wußten aber auch die kaiserlichen Prälaten bald nicht genug zu rühmen von dem weiten Entgegenkommen des Kaisers gegen den Papst in der Konzilsangelegenheit. Die Legaten maßen der Meldung doch auch einige Wichtigkeit bei. Cervino fügte sie noch mit eigener Hand einem gemeinsamen Schreiben an Farnese bei, freilich sofort mit der Äußerung des Zweifels an der Stichhaltigkeit [1].

An der Kurie machte diese Mitteilung, die den Charakter der Unverbindlichkeit zu deutlich an der Stirn trug, gar keinen Eindruck. In dem einzigen Briefe, den Farnese in jener Zeit an die Nuntien schrieb — und wohl nicht einmal absandte — [2], sprach er ja freilich auch von der notwendigen Freiheit des Konzils, doch ohne jede Beziehung auf irgendein Zugeständnis des Kaisers in dieser Hinsicht. Ja, in einem Atem damit erwähnte er die Rücksicht, die auf den Kaiser hierin genommen werden sollte. Ein früherer Entwurf zu diesem Briefe verdeutlichte, wie dies gemeint war: et con l'indire delle sessioni et con l'andare trattenuto nel deliberare si procederà con quel temperamento che la qualità de negotii richiederà [ausgestrichen et Sua M^{tà} desidera]. Farnese bewegte sich hier in Gedanken, die weit entfernt waren von jenen unverbindlichen, mündlichen Äußerungen des Sekretärs Marchina. Sie entsprachen aber dem wirklichen Stand der Dinge am Kaiser-

1) Massarelli, Diar. I, zum 19. Oktober; Merkle, S. 293. Legaten an Farnese, Oktober 19; Epp. 172, M.'T., S. 219.

2) Farnese an Nuntien, November 24ff. N.-B. VIII, nr. 94, S. 443.

hofe, wie ihn die Nuntien ihm in ihrer Depesche vom 29. Oktober geschildert hatten [1].

Als Granvella, vom Urlaub zurückgekehrt, wieder in den Mittelpunkt der Geschäfte trat, unterredete er sich alsbald, Ende Oktober, mit Dandino und Verallo eines Tages beim Frühmahl und gab ihnen in behaglich vertraulicher Färbung Winke über den Verlauf des Konzils, die nichtsdestoweniger sehr eindeutig und bestimmt waren. Anderthalb Monate möchte man noch mit der Eröffnung warten, das sei sein persönlicher Rat. Und die Zeremonien und Präambeln müßten auf dem Konzil zuerst und ausführlich behandelt werden. Die Gründe für diese Wiederholung des alten kaiserlichen Wunsches nach Aufschub der Eröffnung und Vermeidung dogmatischer Fragen in neuer Verkleidung entnahm er den neuerlich verwickelten Verhältnissen zwischen dem Kaiser und Frankreich sowie der Türkei, wozu die Unruhen kamen, die der Braunschweiger erregte und die den Lutheranern Anlaß zu noch nicht absehbaren Rüstungen gaben. Natürlich war es eine höfliche Phrase, wenn er diese Dinge erst abgewickelt wissen wollte, damit Seine Heiligkeit dann um so entschiedener handeln könne [2]. Nein, der Kaiser mußte erst aus dieser schwierigen Lage heraus sein, ehe er das Konzil, das dringend der Beaufsichtigung und Leitung bedurfte, zur Wirksamkeit kommen ließ. Und dies durfte möglichst überhaupt nicht vor dem Frühling geschehen, ehe man zur Abrechnung mit den Protestanten schreiten konnte.

V. Die Eröffnung des Konzils

1. In den Tagen, da die Nuntien diesen neuesten Wink Granvellas nach Rom und Trient meldeten, tat die Kurie einen wichtigen Schritt vorwärts in der Konzilsangelegenheit, wie immer unsicher, schwankend, diesmal aber doch schließlich zu einem Ende führend [3].

Am 19. Oktober hatten die Legaten die Mitteilung von der strikten Ablehnung der Verlegung durch den Kaiser erhalten. Umgehend hatten sie, ohne aufgefordert zu sein und ziemlich rück-

1) Nuntien an Farnese, Oktober 29, Gent; N.-B. VIII, 78.

2) Verallo, Dandino an die Legaten, Oktober 30, Gent; Epp. 177. Druffel, III, nr. 21.

3) Vgl. zu dem Folgenden Druffel III, S. 217 ff.



haltlos dem Staatskanzler ihre Ansicht dargelegt[1]. Nun gab es für sie nichts anderes mehr als sofortige Eröffnung, aber mit der Freiheit, die Dinge in der gehörigen, üblichen Ordnung zu behandeln. Nicht umsonst hatte Dandino in seinem Sonderbrief an Cervino die Absicht des Kaisers, sich ganz persönlich über den Heiligen Vater zu erheben und seinen ganz persönlichen Ruhm als Hüter des Konzils zu wahren, als den Hauptgrund seines Vorgehens dargestellt. Nicht umsonst erkannten die Legaten in jenem mündlichen Erbieten Karls, von dem die kaiserlichen Parteigänger auf dem Konzil soviel Wesens machten, die Fortsetzung des Bestrebens, den Papst als den Hemmschuh des Konzils erscheinen zu lassen. Gegen diesen Versuch sollte der Papst, das war der Sinn des Legatenbriefs vom 19. Oktober, endlich den entscheidenden Gegenschlag führen. Wenn Paul III. jetzt das Konzil eröffnete, um in der allgemein üblichen Weise die Beratungen vorzunehmen, so war Karl, falls er dies zu hindern versuchte, ins Unrecht gesetzt. Es klingt fast so, als rechneten sie mit diesem Ausgang. Aber auf die tatsächliche Begehung konnte es ihnen nach ihrer Kenntnis der päpstlichen Wünsche und Absichten auch nicht ankommen. Massarelli erläutert in seinem Tagebuche die Abzielung des Legatenbriefes auf Diskreditierung des Kaisers aufs kräftigste, er zeigt aber auch besonders, für wie nötig die Kardinäle eine Reinwaschung des Papstes vor der Welt hielten. Sie wollten, daß man den Fehler, den man mit der offenen Behandlung der Verlegung begangen hatte, durch etwas Besonderes gut mache.

Am 25. Oktober kam Marchina in Rom an. Durch ihn erhielt der Papst jenes kaiserliche Schreiben zusammen mit dem ausführlichen Bericht der Nuntien, aus denen die Aussichtslosigkeit des Verlegungsgedankens klar hervorleuchtete. Er überbrachte zugleich den Brief der Legaten, der aus der so verwickelten Lage den Ausweg wies. Paul neigte wohl von Anfang an ihren Ausführungen zu, wäre aber doch wieder gern einem festen Entschluß aus dem Wege gegangen. Da überreichte ihm Beccadello. den er als guten Kenner der Trienter Verhältnisse zu den schwierigen Beratungen dieser Tage hinzuzog, am Morgen des 30. Oktober einen Brief Cervinos an ihn, den Sekretär, in dem sich der Kardinal in be-

1) Legaten an Farnese, Oktober 19, Epp. 172. M. T., S. 219.

sonders freimütiger Weise über die begangenen Fehler und die Notwendigkeit, sie wieder gutzumachen, aussprach. Dieser Brief schlug durch, Paul III. war für die Eröffnung gewonnen [1]. In dem Konsistorium desselben Tages wurde sie unter Zustimmung aller Kardinäle beschlossen. Die genaue Festsetzung des Tages wurde dem nächsten Konsistorium überlassen. Der Kardinalkanzler teilte diesen wichtigen Entschluß den Legaten mit, damit sie, bis der nähere Bescheid einträfe, die abwesenden Prälaten nach Trient zurückberiefen. Keiner sollte zur Eröffnung fehlen! So handelte und schrieb man in der Öffentlichkeit, so daß die Kunde sich unter den Kurialen verbreitete und von da aus auch zu den Prälaten nach Trient drang, wo sie große Freude hervorrief [2]. Insgeheim wurde der Kardinal Cervino von Farnese beauftragt, in höchster Eile den Eröffnungsentschluß als private Mitteilung der Legaten an den Kaiserhof gelangen zu lassen. Man wollte erst sehen, wie Karl sich dazu stellte [3]. Der Kardinal entledigte sich dieses Auftrages einen Tag, nachdem er ihn empfangen, in einem uns nicht erhaltenen Briefe [4].

Um so überraschender ist es, daß schon acht Tage darauf, am 6. November, die Eröffnung auf den dritten Adventssonntag, den 13. Dezember, festgesetzt wurde. Hatte dies nur seinen Grund in der Impulsivität Pauls III., mit der er manchmal einen rasch gefaßten, neuartigen Entschluß rasch in die Tat umzusetzen strebte, oder waren doch schon über den kaiserlichen Botschafter in Rom Andeutungen gekommen, wie sie später die Nuntien von Granvella melden konnten: ein Aufschub noch bis Mitte Dezember sei wohl erwünscht? Wieder teilte Farnese diesen Termin den Legaten mit,

1) Zu den letzten Beratungen über die Eröffnung vgl. Beccadello an die Legaten, Oktober 31, Rom. Epp. 182, Druffel III, S. 24. Ders. an Cervino, desgl. Epp. 183, Druffel III, S. 25. Der entscheidende Brief Cervinos ist nicht erhalten, seine Absendung geht aber aus dem Briefe Beccadellos an den Kardinal hervor. Übrigens war er am 21. abgesandt. Der vom 23., den Druffel als den entscheidenden annahm, ist inzwischen von Buschbell als ein mit persönlichen Angelegenheiten sich befassender entdeckt worden, vgl. Buschbell, Epp., S. 221 [2].

2) Farnese an die Legaten, Epp. 180, M. T., S. 224, und Antwort der Legaten an Farnese, November 8, Epp. 186, M. T., S. 233.

3) Farnese an Cervino, Epp. 181 (Erstveröffentlichung).

4) Massarelli, Diar. I, zu November 8, Merkle, S. 314: a Mr. Dandino privatamenta.

diesmal mit der ausdrücklichen Anweisung, die Prälaten davon in Kenntnis zu setzen [1]. Massarelli mußte noch an demselben Tage, dem 13. November, da der Brief eingelaufen war, Madruzzo und Pacheco, den Bischöfen von Astorga, Palermo und Ciudad Rodrigo [2], alle Untertanen des Kaisers, sowie dem Bischof von Fiesole und den drei noch anwesenden französischen Prälaten [3] den Brief zeigen. Diese Auswahl, die die Legaten unter den Bischöfen trafen, war gewiß nicht zufällig. Die Kaiserlichen und die Franzosen sollten vor allem und zuerst die große Neuigkeit erfahren. Man ehrte damit ihre Herrscher und die von ihnen vertretenen Nationen; zugleich sorgte man dadurch am sichersten für die Übermittlung der Nachricht an ihre beiden Höfe.

Die Legaten werden damit dem Sinn ihres Auftraggebers aufs beste entsprochen haben; denn eine unmittelbare Mitteilung an den Kaiserhof, und wahrscheinlich auch nach Paris, unterließ die Kurie. Auch diese Nachricht sollte zunächst gerüchtweise zu den Ohren des Monarchen gelangen. Noch war Paul ja ungewiß, wie Karl diese letzte Entscheidung aufnehmen werde, und in ausgesprochenem Gegensatz zum Kaiser mochte er nicht handeln. Eine Antwort auf die erste allgemeine Andeutung der Eröffnung, die Dandino durch Cervino aufgetragen worden war, brauchte er ja nun nicht mehr abzuwarten. Um so ungeduldiger schrieb Farnese, als die Meldung von dem Eindruck des zweiten Entschlusses, des fest bestimmten Tages, längere Zeit ausblieb. Anderseits war es sicherlich auch die Angst vor der Bindung an das unbequeme Konzil, die Paul III. jeden verpflichtenden Schritt am Konzil solange als möglich vermeiden ließ [4]. Und wenn er einen solchen tat, dann suchte er eine Form,

---

1) Farnese an die Legaten, November 7, Rom; Epp. 184. Ehses, Acta, nr. 331.

2) „Civitatensis". Es ist hier Francisco de Navarra, Bischof von Ciudad Rodrigo, gemeint, der erst am 8. November in Trient eingetroffen war (nach Legaten an Farnese, November 8, Epp. 186; vgl. auch den Brief Cervinos an Poggio von diesem Tage; Buschbell, Epp., S. 218 [4]). Merkles Register führt ihn ohne Hinweis an. Der Bischof Luca Gaurico von Città San Severo kommt nicht in Frage.

3) Der Bischof von Clermont wird als in Trient anwesend von Massarelli zum letzten Male zum 14. September genannt (Merkle, Diar., S. 267). Unterm 28. November verzeichnet Massarelli seine Anwesenheit in Bologna (Merkle, S. 338).

4) Rechnete doch Cervino, der seinen Herrn gewiß gut kannte, noch am 6. Dezember mit der Möglichkeit einer Prorogation des Konzils. Cervino an Dandino, Dezember 6, Epp. 218. M. T., S. 259.

die ihm vor allem dem Partner in Flandern gegenüber immer noch eine Hintertür ließ.

Die Absicht des Papstes, die Verbreitung auch dieses letzten Entschlusses möglichst inoffiziell zu halten, wurde von den Legaten noch unterstrichen. Sie sandten nämlich eine Abschrift des Farnesischen Briefes vom 7. November, den sie am 13. erhalten hatten, erst am 16. an die Nuntien. So erlangten diese nicht vorm 26. November Kenntnis von dem Eröffnungstermin, während am Kaiserhof, wo man von Trient aus gut unterrichtet war, schon vorher alle Welt davon sprach und sich über das Schweigen der Nuntien verwunderte. Dadurch wurden Verallo und Dandino freilich in eine peinliche Lage versetzt, aber der ganzen Sache blieb der Charakter des Unsicheren gewahrt. Dem Bedürfnis der Zeit nach einem großzügigen Beweis des ernsten Konzilswillens des Papstes entsprach dieses Vorgehen in seiner unwürdigen Halbheit ja durchaus nicht, aber es diente tatsächlich dazu, dem Papst die bis zuletzt recht fragliche Zustimmung des Kaisers zu erlisten, während er sich bis zum letzten Augenblick freie Hand behielt. Als die Nuntien die Stimmung des Kaisers über die Festsetzung des Eröffnungstages bei Granvella vorsichtig erkundeten, war der Boden durch die Trienter Nachrichten gut vorbereitet. Der Minister ging ohne Schwierigkeiten auf die inoffizielle Behandlung dieser wichtigen Angelegenheit ein [1].

---

1) Zu den Verhandlungen über den zweiten Eröffnungsbeschluß des Papstes vgl. die Briefe Dandino an Farnese, November 26, Antwerpen, N.-B. VIII, 96; Dandino Verallo an die Legaten, November 26, Antwerpen, Epp. 204, Druffel III, nr. 29; Dandino an Cervino, November 26, Antwerpen, Epp. 205, Druffel III, nr. 30. Der Brief der Legaten vom 16. ist verloren, seine Absendung geht aber u. a. hervor aus den Briefen der Legaten an Farnese vom November 16, (Epp. 194) und an die Nuntien vom November 17 (Epp. 195). Daß die Verzögerung der Übermittlung des Farnesischen Briefs vom 7. November absichtlich erfolgte, kann bei der Umsicht der Legaten kaum bezweifelt werden. Durch den rein äußeren Umstand, daß ihnen nicht zugleich ein Beförderungsmittel nach dem kaiserlichen Hofe zur Verfügung gestanden habe, da Farnese diesmal eben nur Post für und bis Trient geschickt hatte, kann die Verzögerung nicht hervorgerufen worden sein. Denn die kaiserlichen Prälaten in Trient haben Gelegenheit gefunden, die Nachricht so rasch weiterzugeben, daß am 26., noch ehe der Brief der Legaten angekommen war (vgl. come noi non ne habbiamo nova da Roma), Dandino an Farnese von dem den Kaiserhof erfüllenden Eröffnungsgerücht berichten kann (N.-B. VIII, 96). Sie scheinen übrigens auch die Mitteilung durchaus unter dem Gesichtspunkt der Erkundung der darüber zu erwartenden Stim-



Allerdings tat er das durchaus nicht aus freundschaftlicher Gesinnung gegen die Kurie. Vielmehr war die Gereiztheit gegen Paul gerade damals am Kaiserhofe aufs höchste gestiegen. Man erwartete seit Wochen dringend die Antwort des Papstes auf die Werbung Marchinas. Die allgemeine politische Lage erforderte je länger je mehr die von Karl angestrebte Festigung seines Verhältnisses zur Kurie. Denn die Verhandlungen mit Frankreich über die Ausführung der Crépyer Bestimmungen durch ein neues Heiratsprojekt und durch die Regelung der Mailänder Frage in Verbindung mit der Savoyer Angelegenheit nahmen einen äußerst kritischen Verlauf. Um die Monatsmitte schien es, als wollten sie völlig scheitern. Schließlich schleppten sie sich doch noch eine Weile hin, bis die Unterhändler des Königs abreisten, ohne daß man zu einem Ergebnis gekommen wäre. Gleichzeitig entzogen sich die englisch-französischen Verständigungsversuche dem Einfluß des Kaisers, sehr zu seinem Mißfallen [1]. Die notwendigen Vorbedingungen zum Glaubenskrieg schienen, was das Verhältnis zu den westlichen Mächten betraf, zu schwinden. Die Zurüstung des Unternehmens drohte äußerst schwierig zu werden. Wenn jetzt der Papst seine finanzielle Unterstützung versagte, wenn er das Konzil eigenmächtig zu handhaben begann, wurde es vollends gefährdet. Wie mußte es unter diesen Umständen den Kaiser verstimmen, daß Paul III. seit dem Eintreffen Marchinas überhaupt nichts von sich hören ließ! [2]

Und doch war das Schweigen des Papstes eine natürliche Folge der derzeitigen politischen Lage des Kaisers. Je geringer die Kriegsaussichten wurden, um so lauer wurde Pauls Hilfsbereitschaft. Er hatte keine Lust, die spanischen Kirchengelder für die Auseinandersetzung Karls etwa mit Frankreich zu opfern. Nach längerem Zögern stellte er endlich den kaiserlichen Ministern offen die Bedingung,

---

mung, nicht unter dem der amtlichen Bekanntmachung an den Kaiser weitergegeben zu haben, soweit man aus dem Verhalten der Nuntien schließen darf. Und gerade damit trafen sie das Rechte, wie der Brief Farneses an die Legaten vom 7. Dezember, Epp. 219, M. T., S. 260 beweist.

1) Zu den französisch-kaiserlichen Verhandlungen vgl. die Nuntiaturberichte vom 14., 15./16., 16., 25. November, N.-B. VIII, nr. 89, 90, 92, 95.

2) Zwischen dem 14. Oktober und dem 12. Dezember, d. h. bis zur Rückreise Marchinas an den Kaiserhof, verzeichnet die Nuntienkorrespondenz kein einziges Schreiben der Kurie an Dandino und Verallo. Zu dem zweifellos nicht abgesandten Stück Farnese an die Nuntien, November 24ff., vgl. N.-B. VIII, S. 441 [2].

daß er ohne die tatsächliche Durchführung des Unternehmens gegen die Protestanten sich nicht zur Leistung der versprochenen Gelder verpflichtet zu halten brauche[1]. Hiermit zog man dann die schon solange hingehaltenen Verhandlungen über die Kapitulation hin und überließ es dem kaiserlichen Botschafter, davon seinem Herrn zu berichten[2].

Kein Wunder, daß unter diesen Verhältnissen die Erörterung der Konzilsangelegenheit am Kaiserhofe nicht in sehr freundlichen Formen vor sich ging. Der erste, allgemein gehaltene Eröffnungsbeschluß kam zur Kenntnis der Nuntien, als gerade die kaiserlich-französische Krisis auf ihrem Höhepunkte stand. Mehrere Tage wagten sie nicht, von dem kühnen Entschluß ihres Herrn zu sprechen. Als sie es gelegentlich einer Unterredung mit Granvella über verschiedene Dinge taten, begegnete ihnen der Staatskanzler mit großer Zurückhaltung. Jede Erörterung dieser Frage wollte er zurückgestellt wissen, bis die gemeinsamen Angelegenheiten geregelt seien[3].

Die Stimmung hatte sich noch wesentlich verschlechtert, als der weitere Beschluß des Heiligen Vaters über den Eröffnungstermin mit einiger Verspätung in die Hände Verallos und Dandinos gelangte. Der Kaiser, der in seiner allgemeinen Verstimmung über den Papst schon die alten, bösen Erinnerungen auszugraben begann, wußte bereits auf dem Umweg über seine Trienter Parteigänger davon. Als die Nuntien endlich mit seinem Minister darüber in Verbindung traten, waren also Rom, Trient und der Kaiserhof mit der großen Neuigkeit vertraut. Was würde Karl unter diesen Umständen den Kurialen sagen lassen? Sein Kanzler äußerte sich sehr kurz und sehr trocken: Möge die Eröffnung des Konzils in Gottes Namen vor sich gehen.

1) Maffeo an Farnese, Nov. ?, N.-B. VIII, S. 414[1]. Maffeo an Cervino, November 21, Rom; Epp. 201. M. T., S. 245.

2) Zu den Novemberverhandlungen über die Kapitulation vgl. auch Kannengießer, Kapitulation zwischen Kaiser Karl V. und Papst Paul III., S. 12 ff. (in Festschrift des Protestantischen Gymnasiums zu Straßburg, 1888, 2. Teil, S. 222 ff.).

3) Nuntien an die Legaten, November 21, Antwerpen, Epp. 197; Druffel III, S. 28. Diesen Brief sandten die Legaten am Empfangstage, 2. Dezember, sofort nach Rom weiter; am 7. äußerte sich Farnese daraufhin unzufrieden über die Berichterstattung der Nuntien. Und doch genügte die hier mitgeteilte Äußerung Granvellas, wenn sie sich auch noch nicht auf den zweiten Beschluß des Papstes bezog, völlig zur Kennzeichnung der Stellung des Kaisers gegenüber der Eröffnung.

Eine gewisse Empfindlichkeit des Tones kann diese Erklärung des kaiserlichen Einverständnisses nicht verleugnen. Der Papst war dem Kaiser zweifellos aus den Händen geglitten. Zwar stellte er ihn nicht vor eine vollendete Tatsache, aber er war doch, ohne Karl V. zu fragen, sehr weit vorgegangen. Es war eine ähnliche Lage wie im Frühjahr 1545, wo man sich bei den Vorbereitungen zum Konzil auch über die mangelnde Verbindung der päpstlichen Politik mit der kaiserlichen beklagt hatte. Die Gefahr lag vor, daß Paul wieder an größerer Freiheit Geschmack gewinnen konnte. Der inoffizielle Charakter, den er soweit irgend möglich bei seinen letzten Schritten festgehalten hatte, ließ in dieser Beziehung weitgehende Schlüsse zu. Zudem wurde das starke Gefühl des Kaisers für seine Würde durch die Formlosigkeit in einer so wichtigen, von ihm mit allem Ernst und oft mit Feierlichkeit betriebenen Angelegenheit verletzt. Auch war der Zeitpunkt bei der fortdauernden Ungewißheit des Verhältnisses zu Frankreich für die kaiserliche Politik noch zu früh. Aber Granvella selbst hatte ihn ja zuletzt vorgeschlagen. Und schließlich war die Konzilseröffnung, so störend auch im Augenblick die Art ihres Zustandekommens war, doch ein Erfolg der kaiserlichen Politik. Der tatsächliche Beginn des großen heiligen Werkes, die so oft geforderte vera et effetuale celebratione, vor der Paul immer wieder zurückgescheut war, war gesichert, wenn am 13. Dezember die Väter von Trient sich zur feierlichen Eröffnung versammelten. So konnte der Kaiser schon über die kränkenden Momente, mit denen dieser Erfolg verbunden war, hinwegsehen. Dazu kam, daß der Papst jetzt als Bundesgenosse besonders wertvoll war; wenn man ihn vergewaltigte, aber ein gefährlicher Gegner werden konnte. Schon begann Franz von Frankreich die diplomatischen Beziehungen zur Kurie, die er kurz vorher abgebrochen hatte, unter liebenswürdigen Erklärungen wieder aufzunehmen, und Paul III. war in der neu erwachten Sorge vor einem in Italien durch Mailands Besitz allmächtigen Kaiser wieder sehr zur Verbindung mit Frankreich geneigt. Damit hatten die kaiserlichen Politiker zu rechnen Sollte der Papst aber wirklich das Konzil ohne Rücksicht auf das kaiserliche Interesse, besonders ohne Rücksicht auf das gemeinsam geplante Unternehmen betreiben wollen, so hatte man ja immer noch die alten Druck- und Lockmittel der privaten Interessen der Farnesen, und wenn

die Reichstagsverhandlungen wieder begannen, konnte man sich nötigenfalls auch auf manches Verständnis früherer Jahre mit den Lutheranern besinnen. Schließlich spann man gerade jetzt an neuen Fäden zu dem Erzfeind der Kirche, dem englischen König [1].

Doch besteht kein Zweifel, daß der Kaiser solche Möglichkeiten nur als Aushilfen ins Auge faßte. Gerade, kurz bevor in Trient das Konzil zur Eröffnung zusammentrat, beriet er wieder einmal den wichtigen Plan des Protestantenkrieges in seinem vertrautesten Rate, und wenn auch Granvella wieder Einwendungen dagegen erhob, so waren doch Alba und Soto für die Durchführung des Feldzuges im kommenden Jahre [2]. Der Krieg gegen das deutsche Luthertum, gleicherweise aus dem katholischen Glaubenseifer und dem kaiserlichen Machtbewußtsein Karls geboren, blieb doch, wenn auch unter Schwanken, das nächste Ziel seiner Politik. Damit war aber auch das Festhalten an der Bündnispolitik mit dem Papste gegeben. Freilich trat dabei das Konzil, sobald die lang hingezögerte Entscheidung über seine Eröffnung gefallen war, zurück. Das Interesse an der zu einem gewissen Abschluß gebrachten Angelegenheit erlahmte um so rascher, als die finanziellen Verhandlungen mit der Kurie, die noch zu erledigen waren, von weit greifbarerer Bedeutung für die Kapitulation zwischen den beiden Mächten waren. Es war zum Schaden der kaiserlichen Politik, daß der Kurie dadurch in den ersten Monaten der Konzilsberatungen zu freier Spielraum gelassen wurde.

2. Die letzten politischen Kämpfe, die sich vor der Eröffnung zwischen den beteiligten Mächten abspielten, spiegelten sich naturgemäß in Trient wider. Hier mußten sich, durch das Zusammentreffen der verschiedenen, am heiligen und doch so weltlichen Werk beteiligten Nationen hervorgerufen, die großen Auseinandersetzungen im kleinen wiederholen. Dabei bewiesen die kaiserlich gesinnten Prälaten ein erhebliches Maß von Entschlußfähigkeit und Tatkraft. Sie waren seit dem 12. September [3] ohne die unmittelbare Leitung Don Diegos, der vom Fieber heimgesucht

1) Vgl. Nuntien an Legaten, November 21, Antwerpen, Epp. 197; Druffel III, S. 28; Nuntien an Farnese, November 29, ebda., N.-B. VIII, 97; Dandino an Cervino, Dezember 1, ebda., Epp. 214; Druffel III, S. 33.

2) Nuntien an Farnese, Dezember 10, Herzogenbusch, N.-B. VIII, 104.

3) Massarelli, Diar. I, zu September 20; Merkle, S. 272.



in Venedig weilte und seine mehrfach bekundete Absicht, zum Konzil zurückzukehren [1], nicht ausführen konnte. In wichtigen Dingen holten sie allerdings seinen Rat ein. Am meisten trat unter ihnen auch jetzt noch Madruzzo hervor. Während der Verhandlung der Verlegung zwischen Papst und Kaiser suchte er den Legaten diesen Plan nach Möglichkeit zu verleiden, um dadurch im Sinne seines Herrn auf Rom einzuwirken [2]. Wie er jenes nichtssagende Erbieten des Kaisers, jetzt die freie Begehung des Konzils zulassen zu wollen, mit großem Nachdruck weitergab, um die Bereitschaft Karls V. zur Eröffnung recht deutlich zu machen, sahen wir oben. Zwischendurch verwandte er immer viel Zeit auf die deutschen Angelegenheiten. Unter anderem betrieb er, im Einverständnis mit Farnese und nach Mignanellos Vorschlag, doch nicht, ohne daß der Kardinalkanzler mit ihm in Konkurrenz gestanden hätte, seine eigene Legation an den kommenden Reichstag [3]. Dieser Umstand kennzeichnet deutlich seine Auffassung vom weiteren Konzilsverlauf. Er meinte, in Trient fürs erste nicht notwendig zu sein, also glaubte er nicht an eine baldige Eröffnung. Des Papstes Verhalten sprach ihm nicht dafür — und hier traf sich der Gedankengang des kaiserlichen Bischofs völlig mit dem des ersten Präsidenten des Konzils, des Kardinals del Monte [4] —, denn Paul III. tat ja jetzt tatsächlich lauter Dinge, die sich mit einem Konzil nicht vereinigen ließen; scheinen doch seine Versuche, neue Gebiete für sein Haus zu erwerben, nicht vor den Grenzen Mailands Halt gemacht zu haben. Aber auch bei dem Kaiser setzte er im gegenwärtigen Zeitpunkt keine Bereitschaft zum Beginn des Konzils voraus, wie wir wissen, mit Recht [5]. Als die Eröffnung schließlich auf Grund des Farnesischen Briefs vom 7. November bekannt gegeben wurde, scheint er auch nicht besondere Freude gezeigt zu haben. Massarelli, der ihm den Brief zeigen mußte, weiß jedenfalls nichts davon zu berichten, obwohl er doch sonst solche kleinen Züge mit Vorliebe

---

1) Ebda., zu November 27, ebda., S. 337.

2) Ebda., zu Oktober 15 und 23, ebda., S. 288/89 und S. 297.

3) Massarelli, Diar. I, November 8, Merkle, S. 312.

4) Ebda., November 8, finden sich die Ausführungen Madruzzos. Montes Äußerungen vgl. zu November 4, Merkle, S. 308.

5) Seine Begründung betont allerdings einseitig die deutschen Verhältnisse. Massarelli, zu November 8, Merkle, S. 313.

festhält [1]. Daß er diese Abneigung gegen die Konzilseröffnung mit allen Kaiserlichen am Konzil teilte, zeigt das Verhalten der Spanier. Zwar melden die Legaten an Farnese große Freude der Spanier [2], aber diese dürfte doch recht äußerlich gewesen sein; denn als sie durch de Vega näher über die Vorgänge unterrichtet waren, zeigten sich auch die Spanier mehr bestürzt als befriedigt [3].

Eine regelrechte Zusammenarbeit zwischen Madruzzo und Pacheco als dem Führer der spanisch-sizilianischen Bischöfe können wir zum erstenmal gelegentlich der durch die Franzosen in das Konzil hineingetragenen Zwistigkeiten verfolgen. Franz von Frankreich war in seiner heftigen Verstimmung über den Papst und seiner feindseligen Haltung gegen den Kaiser lange Zeit nahe daran, sich seiner in Crépy übernommenen Verpflichtungen gegen das Konzil zu entziehen. Seit September drohte die Abreise seiner Vertreter von Trient. Ihr König befehle sie ihnen an, so teilten diese den Legaten auf Befragen mit, da sich das Konzil untätig hinziehe [4]. Gleichwohl blieben sie am Ort. Sehr entschieden traten sie gegen die Verlegung auf, falls sie über den Kopf ihres Herrn weg beschlossen werden sollte [5]. Ende Oktober, zu der Zeit, da Franz I. seinen Vertreter in Rom, den Kardinal von Armagnac, abrief, sandte er seinen Prälaten in Trient eine neue Anweisung zur Rückkehr. Wahrscheinlich war sie so gehalten, daß die Franzosen mit ihrer Abreise ernst machen sollten, sobald das Konzil zu wirklicher Tätigkeit schritt, damit des Königs Ablehnung einer Gemeinschaft mit Papst und Kaiser ganz offenbar würde. Denn während sie noch am 10. November, einen Tag nach Empfang dieses Mandats, dieses völlig unterschlugen und die Befriedigung ihres Herrschers über ihr Verbleiben in Trient verkündigten, erschienen sie am 14., dem Tage nach der Bekanntgabe der Eröffnung, alle drei bei jedem der Legaten und erklärten, sie müßten auf Grund eines neuen Befehls ihres Königs jetzt das Konzil verlassen.

---

1) Massarelli, Diar. I, November 13, Merkle, S. 318.

2) November 16, Epp. 194; M. T., S. 239.

3) Legaten an Farnese, Dezember 5, Epp. 217; M. T., S. 258.

4) Massarelli, Diar. I, September 25, Merkle, S. 275 f.; Legaten an Farnese, September 27/29, Epp. 152 A B, Druffel III, S. 14: M. T., S. 204. Vgl. auch Massarelli, zu Oktober 1, Merkle, S. 278, Z. 28 ff.

5) Epp. 152 A B (vgl. vorhergehende Anm.).



Die Erregung der Legaten war groß. Ihre langen Auseinandersetzungen mit den Franzosen, besonders mit ihrem unruhigsten Kopf, dem Bischof von Rennes, hatten schließlich den Erfolg, daß Rennes allein nach Frankreich aufbrach, während die beiden andern sich noch über ihren Entschluß bedenken wollten [1]. Einige Tage nach seinem Kollegen machte sich dann freilich auch der Bischof Guiche von Agde ohne Abschiedsgruß davon; doch blieb er in der Nähe, in Verona. Der Erzbischof von Aix hielt in Trient aus. Diese beiden hatten schließlich die feinere Nase gehabt. Franz I. näherte sich nach der Verschärfung seines Verhältnisses zu Karl wieder dem Papst und ließ im Zusammenhang damit seinen Vertretern in Trient konzilsfreundliche Anweisungen zukommen [2]. Am Tage vor der Eröffnung fand sich Guiche wieder in Trient ein [3].

Die energischen und erfolgreichen Bemühungen der Legaten um die Zurückhaltung der Franzosen waren, wie sie selbst schreiben, auf das Drängen Madruzzos, der spanischen Prälaten und Zorillas [4] erfolgt. Madruzzo hatte, von den Legaten um seine Ansicht befragt, in der ersten Empörung zu Gewaltmaßregeln geraten. Auch Pacheco war ganz wild geworden, als er zuerst von dem Streich der Franzosen hörte. Bald beruhigten sich beide bei den von den Legaten getroffenen Maßnahmen. Während sie deren Ergebnis abwarteten, wandten sie ihr Augenmerk auf die schleunige Benachrichtigung des Kaisers und seiner Minister. An Mendoza wurde, wahrscheinlich mit der Bitte um seinen Rat, geschrieben. Als seine Antwort eingetroffen war, erhoben dann die spanisch-sizilianischen Prälaten, eingeführt von Zorilla, durch Pacheco als ihren Sprecher Protest bei den Legaten gegen die Umtriebe der Franzosen, die nicht nur das Konzil störten, sondern auch die neuerdings wieder aufgenommene Friedenshandlung gefährdeten; denn die Forderung des Konzils gehöre zu den Abmachungen dieses Friedens. Sie er-

1) Legaten an Farnese, November 16, Epp. 194; M. T., S. 239. Massarelli zu November 14—16, Merkle, S. 319 ff.

2) Farnese an die Legaten, Dezember 7, Rom, Epp. 219; M. T., S. 260.

3) Legaten an Farnese, Dezember 12, Epp. 220; M. T., S. 264.

4) So November 16 w. o. Daß mit dem agente qui di Don Diego Alphons Zorilla gemeint ist, was Buschbell, Epp., S. 243 [2] unbestimmt läßt, geht aus Massarelli, Diar. I, zu November 14 (Merkle, S. 320: il dottor, id est agente, del Sr. D. D.) im Vergleich mit der Stelle Massarelli, Diar. I, September 3 (Merkle, S. 257: del desiderio del suo dottore di farsi predicatore) mit Sicherheit hervor.

klärten aber nach der Entgegnung der Präsidenten sich mit deren Maßregeln einverstanden.

Der Ernst, mit dem die Parteigänger Karls am Konzil diese Angelegenheit behandelten, entsprach ganz der Auffassung am Kaiserhofe. Der Kaiser und Granvella betrachteten das Vorgehen Franz' I. in Trient mit widersprechenden Gefühlen. Sein offener Vorstoß gegen das Konzil war ihnen höchst ärgerlich, da er die tiefe Kluft zwischen den beiden Mächten, die man noch immer zu verschleiern suchte, aller Welt deutlich machte. Der Erfolg zeigte sich auch sehr bald, die Protestanten frohlockten, der englische Gesandte triumphierte [1]. Anderseits gab sich der französische König damit auch eine gewisse Blöße, die man ausnutzen konnte, um zwischen den Hof von Paris und die römische Kurie einen Keil zu treiben. In diesem Bestreben und zugleich, um durch eine rückhaltlose Darlegung der Verfehlung des Königs einen Druck auf ihn auszuüben, legte Granvella von vornherein Wert darauf, offen zu erklären, daß das Vorgehen Frankreichs ein Verstoß gegen eine klare Bestimmung des Vertrages von Crépy bedeute, die die Förderung des Konzils zur Pflicht mache. Ja, er lüftete jetzt zum ersten Male den Schleier von geheimen Abmachungen, die hinsichtlich des Konzils später mit dem Kardinal von Tournon getroffen worden waren [2]. Auch diese würden durch den König ebenso wie der allgemeine Vertrag verletzt. Über ihren Inhalt deutete er nichts Näheres an. Verallo wollte am nächsten Tage erfahren haben, daß der geheime Sondervertrag die Entsendung von vier Prälaten für jedes Land vorgesehen und ausdrücklich bestimmt habe, daß diese nur im gegenseitigen Einverständnis vom Konzil aufbrechen würden [3]. Gegen diesen Punkt hätte sich dann Franz I. besonders verfehlt.

---

1) Verallo an Farnese, Dezember 2, Antwerpen, N.-B. VIII, nr. 102.

2) In einer Unterredung mit Dandino am 1. Dezember. Vgl. Dandino an Cervino, Dezember 1, Antwerpen, Epp. 214; Druffel III, S. 33, und in dem vor diesem am gleichen Tage geschriebenen Briefe der Nuntien an die Legaten (Epp. 213; Druffel III, S. 32) die von Dandinos Hand eingefügte Stelle: ancorchè intendiamo, che di poi ne fu fatto etc. Vgl. hierzu und zu dem Folgenden den folgenden Exkurs II.

3) Verallo an Farnese, Dezember 2, Antwerpen, N.-B. VIII, 102. Die betr. Stelle lautet: che si mandassero quattro prelati per uno in Trento unitamente et che non si partissero di là senza commune loro intelligentia. (Vgl. oben S. 250 ff. die Anweisungen Karls zur Konzilsvorbereitung, besonders an Toledo.) Ich bin nicht sicher, ob mir die Deutung der Wendung „quattro prelati per uno" richtig gelungen ist.



Diese Eröffnung war freilich geeignet, Franz' feindselige Haltung gegen das Konzil besonders hell zu beleuchten und ihn vor der katholischen Welt so nach Möglichkeit zu diskreditieren. Und ebenso konnte dieser offene Hinweis auf im engsten Vertrage eingegangene Verpflichtungen nicht ganz ohne Wirkung auf die französische Politik, noch mehr, aber in ganz anderem Sinne, vielleicht auf die, die besonderes Interesse an ihr hatten: die Lutheraner, bleiben. Gleichzeitig enthüllte sie doch aber auch die Absicht eines so weitgehenden Einvernehmens zwischen Kaiser und König, wie es dem Papste nur peinlich sein konnte. Besonders durch den zweiten Punkt, in dem man sich verband, nur gemeinsam das Konzil zu beenden, war eine einheitliche Stellung der beiden Monarchen vorgesehen, die eine deutliche Spitze gegen den Papst enthielt und, in die Tat umgesetzt, sie zu Beherrschern des kirchlichen Werkes machen mußte.

Noch weit schärfer drückte Madruzzo dieselbe Tatsache aus, indem er Massarelli als größtes Geheimnis, das auf kaiserlicher Seite außer dem Kaiser und Granvella nur er wüßte, anvertraute, daß der Friedensvertrag unter anderem den Punkt enthalte, daß beide Fürsten das Konzil wollten, auch wenn der Papst es nicht wollte und verweigerte[1]. Die Art, wie er dies vorbrachte, nämlich als lateinisches Zitat, läßt darauf schließen, daß er mit dieser, den Papst mit unverhohlener Geringschätzung behandelnden Fassung sogar die originale Prägung wiedergab, während Verallo in dem Bericht dessen, was er am Kaiserhof erkundet hatte, wohl schon mildernde Hand angelegt hatte. Eine solche Enthüllung konnte Madruzzo natürlich nicht ohne Anweisung oder doch Genehmigung des Ministers wagen. Wie auch die Gleichartigkeit der Veranlassung und des Publikums der Äußerungen Granvellas und Madruzzos nahelegt — beide gaben ihre Erklärung an Kuriale ab in dem Augenblick, da sie von dem Vorstoß der Franzosen hörten —, war die öffentliche Behandlung jener geheimen Abmachungen vom vorigen Jahre wohl ein von den kaiserlichen Politikern verabredeter Gegenzug, dessen sie sich bedienen wollten, sobald das Äußerste von den Franzosen zu erwarten war, der Abbruch ihrer Beziehungen zum Konzil.

Eine unmittelbare Wirkung dieses Schachzugs läßt sich nicht feststellen. An der Kurie nahm man von der Enthüllung bei der

1) Massarelli zu November 15, Merkle, S. 325: che uterque princeps volebat concilium etiam nolente vel recusante papa.

gegenwärtigen gespannten Lage zwischen den beiden Fürsten wohl keine Notiz. Man mochte eine Genugtuung empfinden, wenn man rückblickend übersah, an welchen Abgründen man glücklich vorbeigegangen war. Ob die scharfe Madruzzosche Version überhaupt nach Rom gelangt ist, wissen wir nicht.

Hatten die kaiserlichen Prälaten mit den Legaten in einer Front gegen die Franzosen gestanden, so änderte sich das Bild, als der Weihbischof Helding, der Prokurator des Erzbischofs von Mainz, der einzige deutsche Geistliche am Konzil, vom Kaiser den Befehl erhielt, zum Religionsgespräch nach Regensburg abzugehen. Der gewissenhafte Mann befand sich in großem Bedenken, was er tun sollte. Pacheco drängte ihn, daß er des Kaisers Befehl nachkommen müsse, und unterstützte ihn vor den Legaten lebhaft in seiner Bitte um Urlaub. Auch Madruzzo trat für die Beurlaubung des deutschen Bischofs ein. Er glaubte, Karls Absicht zu erkennen, daß kein Deutscher sich am Konzil befinden solle, solange das Kolloquium tagte[1]. Die Legaten weigerten sich, gerade weil ihnen diese Begründung nahegelegt wurde, durchaus, Heldings Bitte zu genehmigen. In geschickter Weise schoben sie ihm die Entscheidung ins Gewissen. Das Ergebnis war, daß der Bischof trotz des hartnäckigen Drängens Pachecos um so lieber blieb, als ihm sein Mainzer Herr einen Wink in dieser Richtung gegeben hatte[2]. Die Legaten aber machten sich ihre eigenen Gedanken über Madruzzo und Pacheco, die über die Franzosen sich so hatten ereifern können[3].

Einen notwendigen Dienst leistete Pacheco, unterstützt von Madruzzo, noch seinem Herrn dadurch, daß er vor allem auf einem Breve bestand, durch das der Papst den Befehl zur Konzileröff-

1) Was Karls wahrer Grund für die Abberufung Heldings vom Konzil, die durch Brief vom 2. November aus Gent erfolgte, gewesen ist, wird sich nicht ganz leicht feststellen lassen. Jedenfalls war H. zur Teilnahme an dem Kolloquium nicht so ungeeignet, wie Madruzzo ihn hinstellt (Merkle, S. 344). Vielmehr hat ihn Karl später noch häufig und gern als Vermittlungstheologe gebraucht. Also ist wohl möglich, daß er tatsächlich die Persönlichkeit Heldings für das Regensburger Gespräch suchte. Freilich ist der Bischof nie dorthin gekommen, obwohl er alsbald doch nach Deutschland aufbrach.

2) Bald erhielt er allerdings Befehl von Heusenstam, nach Mainz zurückzukehren, wohin er am 6. Januar aufbrach.

3) Zu der Heldingepisode vgl. Massarelli, Diar. I, zum 2., 4., 5., 7., 8. Dezember, Merkle, S. 341 ff.



nung erteilen müsse. Die spanischen Bischöfe sprachen verächtlich von einem italienischen Brief des Nepoten, auf den hin man womöglich eröffnen solle. Die Legaten hatten gewiß schon Kenntnis davon, ehe Madruzzo unter lebhafter Zustimmung zu den Schritten, die sie mittlerweile in dieser Hinsicht bei der Kurie getan hatten, ihnen von dieser Stimmung unter den kaiserlichen Prälaten Mitteilung machte. Denn in den Briefen, die sie darüber an Farnese schrieben [1], wiesen sie auf einige Männer hin, die an die Notwendigkeit eines amtlichen Eröffnungsbefehls erinnert hätten. In diesem Punkte mochten sie sich auch wieder mit den spanisch-sizilianischen Bischöfen treffen; denn ihnen selbst lag gewiß an einem würdigen Beginn des heiligen Werks.

Daß sich aber Kuriale und Kaiserliche auf den kommenden Sessionen des Konzils oft als heftige Gegner gegenüber stehen würden, darüber war man sich auf beiden Seiten klar. Die Legaten baten in Rom noch um Juristen, um gegen die spanischen Doktoren auftreten zu können, wenn sie ihre Pragmatik verteidigen würden [2]. Die Spanier begannen, sich im engen Kreise zu versammeln. Der Auditor Pighino wollte gehört haben, daß sie sich zur Verteidigung der Prokuration rüsteten. Mißtrauische Seelen vermuteten sogar, daß sie bloß auf den Augenblick der Eröffnung warteten, um dann mit ihrer Prokurationsvollmacht hervorzutreten. Cervino nahm die Sache sehr kühl und erklärte, daß man sie dann eben einfach nicht als Prokuratoren zulassen würde [3].

Drückt sich in dieser Haltung des hervorragendsten der Präsidenten nicht ein gewisser Umschwung der Lage am Konzil aus? Sobald die wirkliche Begehung des Konzils in unmittelbare Nähe gerückt war, sobald sich die Legaten als Leiter der kirchlichen Versammlung fühlen konnten, begann sich in ihnen die Empfindung größerer Freiheit und Macht zu entfalten. Dafür war es nicht ohne psychologische Bedeutung, daß der letzte entscheidende Entschluß des Heiligen Vaters im versteckten Gegensatz zum Kaiser, nicht nach dessen Befehl oder auch nur Wunsch erfolgt war.

1) November 30, Epp. 209; M. T., S. 251. Dezember 2, Epp. 215; M. T., S. 255.
2) November 30, Epp. 209.
3) Massarelli, Diar. I, 1545, Dezember 9, Merkle, S. 349.

Aber für die kaiserliche Politik wog anderseits dieser kleine Mißerfolg am Schluß des Jahres nicht so schwer. Im ganzen hatte sie im Jahre 1545 am Konzil doch erfolgreich operiert.

Karl hatte den ersten Schritt zur endlichen Verwirklichung des Konzils getan in demselben Vertrage, in dem er die erste diplomatische Vorbereitung zum Protestantenkriege traf, und zu einem Zeitpunkte, da ihm die Kurie wieder einmal ihre ganze Feindseligkeit aufs neue bekundet hatte. Die doppelte Front seiner Konzilspolitik war durch dieses Zusammentreffen nicht erst gegeben, aber sie wurde dadurch stark unterstrichen. Das Konzil war, als es ins Leben trat, für Karl nur noch zu einem sehr beschränkten Grade eine Angelegenheit an und für sich, es war ein Mittel seiner deutschen und römischen Politik.

Es mußte zur Wirklichkeit werden; so schreckte es den Papst, so bedrohte es die Protestanten, so war es eine mächtige Stütze für Karls Bedürfnis nach einer moralisch-religiösen Begründung der Gewaltanwenduug gegen die Ketzer. Es durfte aber nicht zu eigenem Leben kommen; denn das bedeutete Wirksamkeit nach dem Willen des Papstes, vorzeitige Tätigkeit, damit empfindlichste Störung der hinhaltenden Maßnahmen gegen die Protestanten, besonders nachdem sich die Notwendigkeit des Kriegsaufschubs herausgestellt hatte. Und diese Politik des klugen Wechsels zwischen Antrieb und Hemmung, zwischen „Zügel“ und „Sporn“, wie Cervino es einmal zornig nannte, hatte man nicht immer mit der gleichen Aufmerksamkeit, nicht immer mit dem gleichen Geschick, aber doch im ganzen mit Eifer und Erfolg betrieben.

Die eigenen Interessen hatte Karl so aufs wirksamste gefördert. Aber auch der kirchlichen Aufgabe, der Neubegründung des Katholizismus, die aus der Trienter Versammlung erwuchs, hat seine Politik zweifellos in gewissem Sinne gedient. Ohne den ständigen Druck des zähen Kaisers wäre der unruhige Farnese kaum bei dem heiligen Werk geblieben, und auch die Hemmungen, die von Karl ausgingen, standen mittelbar im Dienste der kirchlichen Zwecke. Galten sie doch der Vorbereitung des Krieges gegen die Ketzer. Und dieser war bei dem unlöslichen Zusammenhang der staatlichen und kirchlichen Gewalt im Katholizismus ein notwendiges Stück der Gegenreformation.

Exkurs I

Das sogenannte „Tadelsbreve" Pauls III. vom Jahre 1544[1]

Das sogenannte „Tadelsbreve" liegt uns jetzt in drei Fassungen vor: A[2], überliefert in zwei Abschriften des 17. Jahrhunderts: 1. Rom, Bibl. Pia, vol. 196, f. 109—115, 2. Rom, Varia Pol., vol. 16, f. 730—741, danach herausgegeben von Ehses, Acta, nr. 277, S. 374 ff. als Literarum Carolo V. scribendarum altera forma; — B, überliefert als ‚Breve Pauli III. ad Caes^{eam} M^{tem} ad revocanda decreta in Germanico conventu contra pietatem edita', Rom, Bibl. Chigi, Q I 8, f. 13^{a}—14^{b}, Abschrift ohne Datum, herausgegeben von Cardauns, N.-B. VII, nr. *22, S. 582 ff.; — C, überliefert 1. in einer von Cervino korrigierten Minute, ohne Datum, Arm. 32, vol. 36, f. 64—70 und 72; 2. in gleichzeitiger Abschrift, Conc. 149, f. 38—42; 3. in Abschriften Var. Pol. 6, f. 110 bis 115, Bibl. Pia, 193, f. 46—54, herausgegeben von Ehses, Acta, nr. 276, S. 364, Paulus Papa III., Carolo V. Imperatori, Romae, 24. August 1544. — Dazu kommt ein Gutachten zu dem Breve: G, überliefert Rom, Vat. lat. 6196, f. 137^{a}—138^{b}, mit Korrektur, z. T. von Cervinos Hand, versehenes Stück, herausgegeben von Cardauns, N.-B. VII, *21, S. 579 ff. Frühere Ausgaben liegen vor von A und C, A bei Raynaldus, Annales Ecclesiastici, 1544, nr. 6, C (italienisch) bei Pallavicino, Historia del Concilio di Trento, l. V, c. 6, A und C bei Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo, l. III, sectio 29, § 114—115 a. a. O.

Das Breve ist bald nach seinem Erscheinen der Gegenstand zweier Kampfschriften der Reformatoren geworden. Luthers Buch „Wider das Babsttum zu Rom vom Teuffel gestift" aus dem Frühjahr 1545 wendet sich nach dem Zeugnis Seckendorffs[3] gegen die zwei Fassungen A und C, Calvin hat zur gleichen Zeit (Ende März) die Fassung C, mit Scholien versehen, herausgegeben[4].

---

1) Vgl. oben S. 235.

2) Die Bezeichnung mit großen Buchstaben erfolgt durch den Verfasser.

3) Seckendorff, Commentarius de Lutheranismo a. a. O., § 113.

4) Die Literatur über das Breve: v. Druffel, Karl V. und die röm. Kurie I, S. 214 ff., bietet die erste kritische Erörterung des Gegenstandes, ohne bei der Beschränkung auf die Fassungen A und C, die ihm allein vorlagen, zu einem abschließenden Urteil gelangen zu können. Neben der Textgeschichte interessiert ihn vor allem das Schicksal des Breves, für das eine widerspruchsvolle Überlieferung vorhanden ist. Diese letztere Richtung nimmt die nachfolgende wissenschaftliche Diskussion: Friedensburg, Nuntiaturberichte VIII, S. 24[8]; Ehses, Acta, S. 364[2]; Buschbell, Epp., S. 29[2]; ohne selbständige Beiträge auch Merkle, Diar., S. 163[2] und Pieper, Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen (Freiburg i. B. 1894), S. 127[4]; mit wesentlich neuem Gesichtspunkt dagegen Cardauns, N.-B. VII, S. XLII—XLV. — Zur Textgeschichte über Druffel hinausführend: Ehses, Acta, S. 374; Cardauns, N.-B. VII, S. XL—XLII. Cardauns gibt hier auf Grund seiner Neuentdeckung von G und B eine Darstellung des Verhältnisses der Texte untereinander, die jedoch m. E. nicht überzeugt.

Im folgenden wollen wir auf Grund einer erneuten Vergleichung sämtlicher vorliegender Texte nach Form und Inhalt zu einem abschließenden Urteil über ihr Verhältnis zueinander zu gelangen versuchen. Zugleich wird die Frage der Überreichung des Breves, die zuletzt von Buschbell, aber ohne Verwertung der wichtigen Cardaunsschen Ausführungen, behandelt worden ist, endgültig zu beantworten sein, wobei unser Verständnis der Textgeschichte uns Dienste zu leisten vermag.

Wir beginnen mit dem Gutachten. Der Gedankengang des Gutachtens, das wir mit G bezeichnen, ist der folgende: Das auf dem Speirer Tage gegebene kaiserliche Versprechen, auf dem nächsten Reichstag oder einem National- oder Generalkonzil in Deutschland den Religionsstreit beizulegen, erfülle den Papst mit großer Sorge um das Seelenheil des Kaisers; denn dieser greife damit über in ein Gebiet, für das er keine Vollmacht habe, ja, er zerspalte die Einheit der katholischen Kirche, des Leibes Christi, den der Herr selbst, das Haupt, zusammengekittet habe durch sein Blut. Das wird als seine erste Verfehlung verurteilt. Die Erinnerung an die gefährdete Einheit der Kirche, welche bildhaft noch einmal durch den ungenähten Rock Christi bezeichnet wird, wird lose verknüpft mit dem Gedanken der Hoheit des Papstes auf Erden, dem die Gläubigen besonders in Sachen des Seelenheils gehorsam sein müssen. Im Anschluß an diesen Gedanken geht das Gutachten zu dem zweiten Verstoß des Kaisers über: er räume Laien ein Bestimmungsrecht über Glaubenssachen ein, und dazu noch (3.) Ketzern, vom Heiligen Stuhle und von Kaiser und Reich selber als solche gebannt und geächtet. Weiter stelle er (4.) die Lutheraner in vielen anderen Dingen den Katholiken gleich, wofür die Beispiele aus den im Konsistorium[1] verlesenen Auszuge des Abschieds zu entnehmen seien. — Nachdem man so die Verfehlungen gestraft habe, mehr auf schlechte Ratgeber als auf den Kaiser die Schuld schiebend (5), solle man ihn ermahnen, sich vor solchen schweren Sünden zu hüten. Endlich (6.) sei die Konzilsbereitschaft des Papstes, die im Vorjahre bis zur Annahme Trients als deutschen Konzilsortes gegangen sei, zu betonen; denn das Universalkonzil bleibe ja, wie der Kaiser selbst zugebe, der wahre Weg aus den Nöten der Christenheit. Freilich werde der Papst zunächst und vor allem bei Karl V. und Franz I. zum Frieden mahnen, da dieser erst die Grundlage für eine fruchtbare Konzilsbegehung biete. Der Ton des Ganzen, so wird abschließend bemerkt, solle Liebe und Wohlwollen mit dem lebhaften Gefühl für die Ehre Gottes und die Würde des Heiligen Stuhles verbinden. Angefügt wird eine Bemerkung, daß, wenn es sich gerade so mache, auch der Begründung des germanischen Kaisertums durch den Papst gedacht werden könne.

Dieser italienisch verfaßte Text ist nun vielfach durch Einfügungen und Streichungen verändert, die zum Teil — nach Cardauns' Vermerk — von Cervinos Hand herrühren. Leider hat der Herausgeber die be-

1) Vom 4. Juni 1544.



treffenden Stellen nicht noch besonders angezeigt, so daß man den Anteil des Kardinals nicht aussondern kann. Freilich haben nur ganz wenige der Veränderungen ausgesprochen politische Spitzen, meist indem sie den ersten Ausdruck rücksichtsvoll mildern [1]. Über die Datierung dieses Schriftstückes gibt uns seine auffallende stilistische Übereinstimmung mit der Instruktion des neuen Nuntius für Portugal [2] Aufschluß. Ehses setzt diese mit Rücksicht auf zahlreiche, am 27. Juli abgefaßte Breven an den König von Portugal und an Prälaten dieses Landes annähernd auf eben diesen Tag, den 27. Juli, an. Aus dem Inhalt der Instruktion, die den festen Entschluß zur Absendung des Tadelsbreves an den Kaiser und zur Friedensvermittlung zwischen ihm und Franz I. voraussetzt [3], geht aber hervor, daß die Instruktion nach dem 30. Juli aufgesetzt worden sein muß; denn am 30. fand das Konsistorium statt, in dem die endgültige Entscheidung über jene beiden politischen Schritte fiel. Dann wird sie aber auch sehr bald abgefaßt worden sein, so daß wir sie auf die ersten Tage des August spätestens ansetzen dürfen. Nun ergibt sich aus der Art der stilistischen Übereinstimmung des Gutachtens mit der Instruktion, daß diese jenes benutzt hat. Nicht nur fallen ganze Sätze stilistisch fast völlig zusammen, sondern die Instruktion glättet auch den Ausdruck des Gutachtens, wo sie mit ihm übereinstimmt, ganz ersichtlich, sei es, indem sie ihn kürzt, sei es, indem sie ihn ausschmückend erweitert [4]. Somit können wir das Gutachten mit Sicherheit auf Ende Juli datieren.

Von den uns abgeschlossen vorliegenden Texten des Breves darf man nun sicherlich den in der Form schärfsten, feindseligsten für den ältesten halten. Dies ist der von Ehses, Acta, nr. 277 [5] als Literarum Carolo V. scribendarum altera forma herausgegebene, den wir mit A bezeichnen.

In einer Wendung, deren verletzende Schärfe wie eine Fanfare den Charakter des ganzen Schreibens von vornherein ankündigt, geht A unmittelbar auf die Sache selbst los. „Quae in recessu a Spira tamquam acta reliquisti, dilecte fili rex, magnam profecto multis admirationem nobis autem etiam ingentem dolorem ingesserunt, qui de Imperatore Augusto multo diversa ab illis et meliora sperabamus.“ Karl wolle den Frieden zwischen den deutschen Ständen herbeiführen — ein an sich lobenswertes Unternehmen! — dabei habe er auf das Nichtzustandekommen des Konzils als auf die Ursache des immer noch währenden

1) z. B.: Die Streichung des vedendo che S. M^tà^ sopra a quel che può o deve — S. 579e — und des senza far alcuna mentione di Sa S^tà^ — S. 580e —.

2) Ehses, Acta, nr. 275. Zur Datierung vgl. ebda. S. 362^5^.

3) Ebda. S. 363, Z. 35 ff. . . . la Maesta Cesarea sia advertita . . ., Z. 43 . . . di farne (auf die Friedensvermittlung bezüglich) un ultimo conato.

4) Vgl. z. B. N.-B. VII, S. 579 unten mit Acta, S. 363 oben . . . (S. M^tà^) promette nel prossimo autumno etc., N.-B. VII, S. 580 mit Acta, S. 363 . . . che oltre al soprascritto errore . . . . . . che S. M^tà^ non solo incorre . . .

5) Siehe oben S. 399. Es ist der Text Raynald, 1544, nr. 6.

Haders hingewiesen. Er, der Papst, müsse unbedingt die Verantwortung für das Versagen des Konzils, die man anscheinend ihm aufbürden wolle, ablehnen; denn nichts habe er ernstlicher angestrebt, als das Konzil und den Frieden zwischen den Fürsten. Mit der Ansage eines Nationalkonzils, dessen Beschlüssen er auch noch von vornherein Gültigkeit bis zu dem allgemeinen Konzil zuerkenne, überschreite der Kaiser weit seine Machtbefugnis, handle gegen die Wahrheit, zerschneide die Einheit der Kirche.

Nach einer Wiederholung des Gedankens, daß Karl sich hier geistliche Rechte angemaßt, die Gott selbst lediglich dem Petrus und seinen Nachfolgern vorbehalten habe, tröstet sich das Breve mit der Gewißheit, diese verderblichen Beschlüsse seien dem Kaiser nur durch schlechte Gesellen abgerungen worden; ihr Widerruf müsse Karl aber um so näher liegen, als diese Neuerungen doch nur ein Widerruf der früheren Verurteilung der Ketzer durch ihn selbst seien. Eine heftige Beschwörung, Gott selbst in den Mund gelegt, will den Kaiser zu diesem Schritt drängen; sie erinnert ihn an seine Vorgänger, an die Erfolge der Frommen, an das traurige Ende derer, die die Kirche Gottes verfolgten. Als geschichtliche Erinnerung tritt der Hinweis auf die Übertragung des Kaisertums von den Griechen zu den Germanen auf.

Eine kurze, eindrucksvolle Zusammenfassung aller Vergehen Karls gegen die Kurie, die bisherigen Vorwürfe noch weit überbietend, bildet den Höhepunkt des Schreibens: das Bündnis mit dem schismatischen König von England, der ihn doch selbst aufs schwerste persönlich gekränkt habe, die spanische Pragmatik, die Aufhebung der Augsburger und ähnlicher Sentenzen gegen die Ketzer, das Versprechen des Nationalkonzils mit vorheriger Anerkennung der erst zu fassenden Beschlüsse, endlich die Festlegung auf einen deutschen Konzilsort, auch für den Fall des Universalkonzils und die völlige Übergehung des Papstes im Speirer Rezeß! Zeichen des Abfalls Karls zu den Feinden der Kirche seien diese Maßnahmen. Das Konzil, das er wolle, sei ein lutherisches.

Und unmittelbar hierauf — die mit moralischen und religiösen Floskeln leicht verhüllte Erbietung: wenn es aber durchaus sein müsse, wolle der Papst sich auch zu dem Konzil auf deutschem Boden bereit finden lassen.

Nach wiederholtem Hin und Her zwischen Vorwürfen und Anerbieten kommt das Breve in plötzlicher Wendung auf die Pflicht des Kaisers, für den Frieden zu sorgen, und beansprucht schließlich für das Konzil die Schiedshoheit zwischen Karl und Franz, bis der Friede wirklich hergestellt sei. Möge der Kaiser nun diese Gebote und Bedingungen einhalten oder nicht — der Papst sei nunmehr vor Gott entschuldigt. Das klingt resigniert, aber mit Resignation schließt diese Fassung nicht. Noch einmal kommt eine scharf offensive Wendung: „Nec minus tamen, quae nostrae erunt partes, cum omnipotentis Dei auxilio et favore, ut mature meditabimur, ita firmo animo exequemur!“ [1]

1) N.-B. VII, nr. 22*, S. 582 ff.



Über seine Datierung — dieses Stück ist ohne Datumszeile und Unterschrift überliefert, ein Umstand, der übrigens auch sogleich den Schluß nahe legt, daß es nicht im amtlichen Schriftverkehr benutzt worden ist, — und seine politische Wertung wird sich erst sprechen lassen, wenn wir uns die beiden noch übrigen Texte vergegenwärtigt haben.

Auch die zweite lateinische Fassung — B — ist ohne Datierung und Vollziehung überliefert.

B zeichnet sich durch ein stärkeres Eingehen auf die persönliche Geschichte Karls V. aus. Die Speirer Beschlüsse knüpft sie an die Regensburger Deklaration an, wo zum ersten Male die Entfremdung Karls von der Kurie merkbar geworden sei. Der von Karl zugesagte nationale Tag für die Religionsverhandlung wird ein concilium provinciale genannt, die Gleichstellung der Protestanten mit den Katholiken in den wesentlichen Punkten wie es in G vorgesehen war, gerügt. Wie bringt sich Karl damit doch in Gegensatz zu den Kaisern von Konstantin bis Ludwig den Frommen, die die damals noch schwache Kirche stützten! Und wieviel verdankt doch gerade er dem Apostolischen Stuhl! Hier wird, im Anklang an G und A, die Wiedererrichtung des griechischen Kaiserthrones im Abendlande, zugleich aber auch des gegenwärtigen Kaisers persönliche Verpflichtung durch seine Krönung in Bologna erwähnt. Es folgen die bekannten Gedanken: Karls Verhalten ein Ergebnis der schlechten Beratung, die Konzilsbereitschaft des Papstes, die verderbliche Überschreitung der kaiserlichen Befugnisse durch Karl. Neben der Konzilsbereitschaft wird in B auch noch die Willigkeit des Papstes zu Reformen hervorgehoben, die er freilich nie ohne Konzil betreiben könne.

Mit einer persönlichen Erinnerung an den Eid, den der Kaiser bei seiner Krönung geschworen habe, mit keinem Ketzer je Gemeinschaft oder Bündnis zu pflegen, einer historischen Erinnerung an die gebannten Kaiser Heinrich IV., V., VII., Friedrich I. und II. und Ludwig den Baiern, endlich einer biblischen an Data, Abiron und Chora, die ein Beispiel für das Strafgericht Gottes über seine Verächter seien, schließt B im wesentlichen. Ein etwas naiver Abschiedsgruß ist angefügt.

Die dritte Fassung C liegt uns jetzt vor in der Herausgabe von Ehses, Acta nr. 276, nach vatikanischen Quellen, von denen die wichtigste ein von Cervino korrigiertes Konzept ist[1]. C trägt in jeder Beziehung den Charakter des endgültigen amtlichen Schreibens: es ist mit feierlicher Anrede und Unterschrift versehen, die langen Perioden des Textes, voller biblischer Redewendungen und Bilder, sind sorgfältig stilisiert.

---

1) Es ist die bei Pallavicino, Historia del concilio di Trento l. V, cap. 6 in italien. Übersetzung gebrachte Fassung. Sie war schon früh im Druck verbreitet worden. Ende März 1545 hatte sie Calvin, mit Scholien versehen, herausgegeben. Luther hatte sich in seiner Schrift „Wider das Babsttum zu Rom vom Teufel gestift" nach dem Zeugnis Seckendorffs gegen diese und eine schärfere Fassung des Breves gewandt. Seckendorff bringt danach selbst beide Fassungen, die schärfere ist A, in s. Commentarius de Lutheranismo, l. III, Sectio 29, § 114 und 115 (1696).

Mit den Worten: „Ex edicto Maiestatis Tuae acta conventus Spirensis cognovimus“ setzt C sogleich würdiger ein als A; der Tatbestand von Speier wird als gültiger Akt hingenommen. Der Fehlgriff, den der Papst in dieser Fassung — unter unermüdlicher Anwendung zahlreicher biblischer Erinnerungen und moralischer und religiöser Erwägungen — vornehmlich an Karl tadelt, ist seine Eigenmächtigkeit, mit der er die Behandlung religiöser Angelegenheiten anordne, sogar Laien darauf Einfluß einräume, aber des von Gott dazu besonders bestellten Oberhirten keinerlei Erwähnung tue. Sein Vergehen gegen die Einheit der Kirche tritt demgegenüber hier zurück. Das alte Motiv, daß dies alles nur durch die Einflüsterung von Rebellen gegen den Heiligen Stuhl in das Herz des Kaisers gekommen sei, wird dagegen auch in C eingeführt. In zweifelloser Benutzung und zugleich Abänderung der entsprechenden Stellen in B ist die Gegenüberstellung der von Gott gesegneten und der verfluchten Kaiser sehr ausführlich gegeben. Doch sind wohlweislich nur Heinrich IV. und Friedrich II. von deutschen Herrschern herangezogen. Das Schicksal der Griechen wird hier neben dem der Juden als Volksschicksal angeführt, um Gottes Zorn über die ungehorsamen Völker darzutun. Was in den anderen Fassungen bei der Heranziehung Griechenlands die Schärfe ausmachte, der Herrschaftsverlust der griechischen Kaiser und die Erhebung der deutschen von Papstes Gnaden, ist kennzeichnenderweise unterdrückt. Als die eigentliche Aufgabe der Herrscher in kirchlichen Dingen wird die hingestellt, der „weltliche Arm“ der Kirche zu sein, besonders in Durchführung der Reform und Ketzerbekämpfung. Nur das Universalkonzil kann gegen die Ketzer helfen. Hier erfolgt nun die Beteuerung des päpstlichen Konzilseifers, die diesmal besonders stark das Entgegenkommen gegen die deutsche Nation in der Berufung von 1543 betont. Wo blieben damals die Fürsten, der Kaiser? „Vocavimus, et non erat, qui audiret; venimus, et non erat vir!“ Auch in dieser Fassung folgt dann eine energische Zusammenfassung, nicht freilich ein Sündenregister wie in A, sondern positiv gewandt eine Aufzählung der Hauptforderungen, die der Papst an den Kaiser zu stellen hat: keine Anmaßung geistlicher Macht, Ausschluß aller geistlichen Angelegenheiten von den Reichstagen, keinerlei Verfügung über Kirchengüter, Waffenniederlegung und Friedensbemühungen, und falls diese zu nichts führen, Ermächtigung des Generalkonzils zur Beilegung der Streitfragen, endlich Widerruf der Zugeständnisse an die Ketzer. Mit der Versicherung, daß er nur des väterlichen, nicht einmal des hohenpriesterlichen Amts gegenüber dem Kaiser mit diesem Schreiben gewaltet habe, einem Anruf an Karls Pflichtgefühl gegenüber Gott und Menschen und einem priesterlichen Segenswunsch schließt diese Fassung des Breves.

Vergleichen wir diese verschiedenen Texte untereinander, so ergibt sich zunächst, daß die Hauptgedanken der einzelnen Fassungen zum größten Teile allen gemeinsam sind, so die Überschreitung der rein weltlichen Machtbefugnis des Kaisers, seine Geringschätzung der päpstlichen

Obergewalt, seine Freundschaft mit den Ketzern oder doch ihre zu weit gehende Berücksichtigung, aber auch die Anerkennung, daß nicht Karl selbst, sondern seine Ratgeber die Schuld trifft, und endlich die Hervorhebung des Konzils- und Friedenswillens des Papstes.

Wichtige Momente, die nur in einem Teil der Fassungen sich finden, sind: der Einheitsbegriff der Kirche, der nur in G und A, in C jedenfalls nur ganz beiläufig auftritt, die freilich versteckte grundsätzliche Ablehnung eines Generalkonzils auf deutschem Boden [1], wiederum in G und A, schließlich die Forderung schiedsrichterlicher Vollmacht für das Generalkonzil bis zur Herstellung des endgültigen Friedens in A und C.

Die Genauigkeit in der Mißbilligung einzelner kaiserlicher Maßnahmen an der Hand des Summariums des Abschieds, wie sie in G anempfohlen wird, hat nur B. A und C begnügen sich damit, den allgemeinen Charakter der kaiserlichen Anmaßung tadelnd zu zeichnen.

In der Art, wie das, sei es einigen, sei es allen Gemeinsame, vorgetragen wird, bemerken wir aber noch äußerst kennzeichnende Verschiedenheiten. Der Gedanke der kirchlichen Einheit, die Karl zerstöre, wird geistvoll belebt und bei aller Knappheit in plastischer Bildhaftigkeit in G behandelt. A berührt sich damit nur ganz äußerlich in dem Gebrauch der Verben scindere und rescindere, entsprechend dem italienischen scindere in G. Das Wesentliche an dem gedanklichen Aufbau in G, das Bild von der durch Jesu Blut zusammengekitteten Kirche oder von dem ungenähten Rock des Herrn, der jetzt zerschnitten wird, fällt in der stumpfen, grobtatsächlichen Formulierung von A ganz fort.

Die Konzilsbereitschaft des Papstes wird in durchaus verschiedener Umrahmung angeführt. G und B halten mit ausdrücklichen Erbietungen zu einem neuen Konzil unter bestimmten Formen zurück. A dagegen, nachdem es erst unter den Verfehlungen des Kaisers entrüstet der Tatsache gedacht hat, daß er sich auf ein Konzil in deutschen Landen versteife [2], nachdem es also doch grundsätzlich von einem solchen abgerückt ist, nachdem es auch sonst gerade die erbittertsten Vorwürfe gegen den abtrünnigen Kaiser geschleudert hat, läßt es doch ein genau formuliertes Erbieten zu einem Konzil auf deutschem Boden folgen, wenn nur der Papst seinen „christlichen Charakter“ bestimmen kann. In B wird lediglich die notwendige Verknüpfung der päpstlichen Reformbestrebungen mit der Konzilsberufung hervorgehoben und das Bedauern des Papstes über die Vergeblichkeit seiner ständigen, hierhin zielenden Versuche deutlich unterstrichen. In C wird dagegen nach breiten Ausführungen über die Notwendigkeit des Generalkonzils und über die vergeblichen Bemühungen des Papstes, insbesondere in Trient, der feierliche Ruf nach dieser hei-

1) N.-B. VII, nr. 21*, S. 580, Z. 3 zus. mit S. 581, Z. 33ff. Acta, nr. 277, S. 378, Z. 2f.

2) Vgl. oben S. 402. Die Stelle in A lautet: denique nullum velle concilium futurum, nisi quod celebratum fuerit in Germania.

ligen Versammlung wieder erhoben, freilich sofort abgeschwächt durch den Hinweis auf den Kriegszustand, der sie zunächst unmöglich mache.

Die besondere Spitze, die der Friedensgedanke in A und C erhält, indem in beiden eine Friedensaktion des Konzils vorgesehen wird — an anderer Stelle hat man gerade den Frieden als Vorbedingung für das Konzil erfleht! — ist schon erwähnt worden.

Die übrigen stärker ins Auge fallenden Besonderheiten: bei A die handgreifliche Ablehnung jeder Anerkennung der Speirer Akte als irgendwie gültig, die auffallende Anrede rex, dem kurz darauf noch recht absichtlich entgegengesetzt wird, daß man vom Imperator Augustus Besseres erwartet habe, die betonte Redeweise vom Abfall Karls, sowie endlich die drohende Fanfare, mit der A abschließt; die historisch persönlichen Anspielungen in B, die weit ausgesponnenen biblischen und historischen Betrachtungen in C brauchen hier nicht noch einmal hervorgehoben zu werden. Die angezogenen Punkte geben im Zusammenhang mit der Entwicklung des Gedankengangs der Texte ein klares Bild von ihren Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten in ihrer Gesamtanlage und in den einzelnen Hauptmomenten.

Daraus ergibt sich zunächst mit Sicherheit, daß B und C sich innerlich am nächsten stehen. Die Gruppierung der Ermahnungen um biblische und historische Erinnerungen, gerade auch in den bewußten Abänderungen in C, erweist dies. Auch der verhältnismäßig ruhige, zurückhaltende Ton, das ausgesprochene Bemühen, durch geistliche Formen den politischen Druck, den man doch letzten Endes ausüben wollte, zu verhüllen, verbindet sie. Gerade diese Gesamteinstellung rückt sie aber m. E. auch am nächsten mit dem Gutachten zusammen. Auch dieses tritt leise und behutsam auf. Dem geistlichen Gebiet entnommene Bilder müssen die Schärfen der politischen Spitzen abmildern. Ich finde, daß gegenüber dieser Gruppe A allein steht. Seine schroffe Gesamtanlage findet ihre Begründung nicht in dem Gutachten, mit dem Cardauns es in besonders nahe Beziehung bringen will [1]. Auch der Gedankengang in A entspricht dem von G nicht so genau, wie Cardauns es auffaßt. Das haben die obigen Ausführungen wohl zur Genüge gezeigt. Und wenn Cardauns meint, daß die beiden anderen Fassungen weit freier und unabhängiger G gegenüberstehen und beträchtlich darüber hinausgehen, so haben wir doch oben recht enge Beziehungen zwischen G und B feststellen können, andererseits auch in A Momente gefunden, die dem Gutachten ganz fern liegen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß das Gutachten sich wohl hütet, auf außerdeutsche Handlungen und Beziehungen Karls V., wie sein Bündnis mit Heinrich VIII. oder die spanische Pragmatik auch nur hinzudeuten. Die Mahnung des Gutachtens endlich, carità et affettione mit viveza zu verbinden, kann ich in A durchaus nicht erfüllt sehen, vielmehr scheint mir die Annahme nahezuliegen, daß der Blick auf die schon vorhandene, überscharfe Fassung den Gutachtern jene Mahnung in den Mund gelegt hat.

1) Cardauns N.-B. VII, S. XL—XLI.

Demzufolge würde sich als erster Gesichtspunkt für die zeitliche Ordnung der Brevefassungen ergeben, daß nicht, wie Cardauns es will, das uns erhaltene Gutachten an der Spitze steht, sondern die Fassung A. Dafür sprechen noch zwei Momente. Einmal kann eine solch rücksichtslose Streitschrift gegen den Kaiser nur in eine Zeit fallen, wo man drauf und dran war, mit ihm zu brechen. Dies Bestreben können wir bei der Kurie noch am ehesten voraussetzen, solange die französisch-päpstlichen Verhandlungen in Blüte standen. Und dies war wohl der Fall, solange man noch auf den Beitritt Venedigs zu dem Kriegsbündnis gegen Karl hoffen konnte. Als am 5. Juli die entschiedene Absage der Republik erfolgte, mußte eine starke Dämpfung der gegenkaiserlichen Bestrebungen an der Kurie eintreten [1]. Die damit nahegelegte Datierung von A auf die Wende Juni/Juli 1544 würde auch noch den frischen Eindruck der Speirer Beschlüsse als Ursache der maßlosen Heftigkeit dieser Fassung für sich haben. Der andere Gesichtspunkt, der für den zeitlichen Vorrang von A vor G spricht, ist durch die Pallavicinosche Meldung [2] gegeben, daß im Konsistorium vom 30. Juli eine Fassung des Breve verlesen worden ist. Welche andere kann das sein als unsere erste, A, die Raynaldsche Form? Dieses am 30. Juli verlesene A kann nun auch deswegen kaum auf Grund von G verfaßt worden sein, weil dieses Gutachten, wie wir oben sahen, in die letzten Tage des Juli fallend, eher nach jenem Konsistorium anzusetzen sein möchte, oder doch so unmittelbar vorher, daß zur Fertigstellung eines so umfangreichen Schriftstückes wie A kaum noch die Zeit gewesen sein dürfte.

Es ergibt sich also mit großer Wahrscheinlichkeit, daß das Tadelsbreve Pauls III. zunächst noch unter dem lebhaften Eindruck des kürzlich bekannt gewordenen Speirer Rezesses in der heftigen Form von A abgefaßt worden ist. Nach seiner Verlesung am 30. Juli im Kardinalskollegium und seiner Verwerfung — denn auch von einer solchen berichtet uns ausdrücklich Pallavicino [3] — ist auf Grund eines Gutachtens, an dem Cervino beteiligt ist, und in loser Anlehnung an dieses erst B und nach diesem, unter Kenntnis von und teilweisem Zurückgreifen auf A die endgültige Form C entstanden. Auch für sie ist der vertraute Gehilfe der Farnesen, der Kardinal Cervino, in hohem Grade mit verantwortlich [4].

---

1) Brosch, Zu den Konflikten Karls V. mit Paul III., S. 133.
2) Pallavicino, Historia . . ., L. V, cap. 5. 20.
3) Pallavicino a. a. O., L. V, cap. 6. 20.
4) Cervinos Anteil an der Fassung C mag ja in den Korrekturen sich nicht erschöpfen, doch sind sie der einzige Anhaltspunkt dafür. So mögen sie hier, wenn sie gleich nicht sehr bedeutsam sind, kurz gekennzeichnet werden. In seinen Abänderungen zu C greift Cervino, ähnlich wie bei G, vornehmlich dämpfend, mildernd oder auch nur den Gedanken verfeinernd und vereinfachend ein. Die unmittelbare Urheberschaft Karls an den Speirer Beschlüssen will er nicht hervorgehoben wissen: te indigna quaedam egisse in conventu Spirensi, hatte dagestanden, er wandelt es ab: cum indigna quaedam decreta in conventu Spirensi . . . animadverterimus (Ehses, Acta, S. 366 [b]).

Dieses amtliche Schriftstück ging nun am 27. August mit dem Bischof Thomas von La Cava an die deutschen katholischen Fürstenhöfe ab. Mit der Absendung des Breves an den Kaiserhof wartete die Kurie noch etwas. Poggio sollte dort erst sondieren, ob die am 30. Juli beschlossene Friedenslegation Morones genehm wäre. Als der Nuntius hierüber verneinend nach Rom berichten mußte, wurde Morone, der sich schon auf den Weg gemacht hatte, zurückgerufen und zur Überreichung des Breves, die nach Preisgabe des Gedankens der Friedensvermittlung die einzige Aufgabe blieb, der päpstliche Kämmerer David Odasio entsandt, wie Buschbell überzeugend dargetan hat[1]. Die weiteren Ausführungen Buschbells, daß Odasio nach längerem Warten im kaiserlichen Hauptquartier Anfang Oktober 1544 sich in aller Form seines Auftrags entledigt habe, und die unter diesen Umständen merkwürdig anmutende Meldung Massarellis[2] von einer zweiten Sendung der Kurie, nämlich der des Flaminio Savelli, die mit demselben Zweck der Überreichung des Breves im Januar 1545 erfolgt sei, auf einem Irrtum Massarellis beruhe, lassen sich in ihrem ersten Teile jedoch nicht aufrecht erhalten. Eine Depesche des venetianischen Botschafters am Kaiserhofe, Bernardino Navagero, vom 7. Oktober 1544[3] verbietet dies. Danach hat der Nuntius Poggio die offizielle Überreichung verhindert.

Wie steht es aber mit der Nachricht von der zweiten Sendung, die Buschbell so schlechtweg verwirft? Sie wird doch durch die Meldung

---

Wenige Zeilen darauf streicht er einige Sätze, die den eben geäußerten Vorwurf, daß Karl mit seiner Konzilspolitik die geheiligte Autorität des Papstes aufs schwerste erschüttere, in pathetischer Weise wiederholen (ebda. S. 366 g). Über Karls Heranziehung der Laien zur Erledigung geistlicher Fragen sagte die Minute: laicis per edictum tuum rerum spiritualium iudicia permisisti, Cervino zieht eine weniger gewichtige Fassung vor: laicos de rebus spiritualibus vis posse (ebda. S. 366 i).

1) Buschbell, Epp., S. 29² in Widerlegung von Ehses, Acta, S. 365 Anm. 2. Ehses ging von der Voraussetzung aus, daß Odasio vor der Zurückberufung Morones und in Unkenntnis derselben seinen Weg zum Kaiserhofe gemacht habe. Als er dort den Legaten nicht angetroffen habe, habe er, selbst ohne Vollmacht, das Schriftstück nur inoffiziell zur Kenntnis gebracht. Die Kurie aber, auf der formellen Durchführung ihres wohlvorbereiteten diplomatischen Schrittes bestehend, habe zu diesem Zwecke im Januar 1545 Savelli, einen Mann von höherem Rang, nochmals mit dem Originalbreve — unserer Fassung C — entsandt.

2) Massarelli, Diarium I, zum 25. März 1545 (Merkle, Diar., S. 163).

3) Sie ist veröffentlicht bei Rozet et Lembey, L'invasion de la France et le siège de St. Dizier (Paris 1910), S. 734. Die betreffende Stelle lautet: Venne alli di passati, quando s'era in Cambresi, un mr Davit, cameriero del pontefice. . . . ritrovo de buon loco ch'esso è venuto per appresentar a Cesare un breve, nel quale il pontefice con parole assai accerbe si duole che nel recesso della dieta passata Cesare habbia dimostrato di favorire la causa de protestanti. Il sigr noncio vedendo come procedono hora le cose, et considerando la continentia desso breve, ha intratenuto che non s'appresenti. Saperò Cesare, che costui è venuto per questo et che 'l breve lo punge, et si ha lassato intendere huomo molto intimo dell' imperatore . . . esservi dentro queste parole contra Cesare: „Qui jura et leges conculcasti“.

des Venetianers eher bestätigt als entkräftet. Freilich, die ältere Auffassung, daß die Möglichkeit der Überreichung beider der älteren Literatur bekannten Fassungen, A und C, am Kaiserhofe nicht ganz von der Hand zu weisen sei[1] und dadurch die Massarellische Erzählung von zwei aufeinanderfolgenden Sendungen vielleicht ihre Bestätigung erhalte, ist von Ehses, Acta, S. 374, mit guten Gründen zurückgewiesen worden. Die durchaus nicht abgeschlossene Form von A, der Umstand, daß alle späteren Bezugnahmen auf das Breve nur von einem Schreiben sprechen, und daß dabei mehrfach auf das nur in C vorkommende Bibelzitat: Vocavimus et non erat qui veniret ... angespielt wird, legen den Schluß nahe, daß nur C, nicht auch A abgesandt worden ist[2].

Die venetianische Depesche scheint dem allerdings entgegenzustehen, insofern als sie eine lateinische Wendung von erheblicher Schärfe bringt, die als Zitat aus dem übersandten Breve gelten will. „Qui jura et leges conculcasti" — dieser Vorwurf findet sich nun zwar, auch nicht in ähnlicher Form, weder in A noch in C, paßt aber in der Schroffheit seiner Formulierung eher zu der Tonart von A. Doch ist das kein schlüssiger Beweis; denn der Gedanke der Rechtsverletzung durch den Kaiser ist beiden Fassungen gemeinsam, und das Zitat Navageros kann durchaus die Wiedergabe eines Gedankengangs von C in der bitteren Prägung durch den kaiserlichen Vertrauten darstellen. Die Ehsessche Anschauung hiervon wird also durch dieses gleichzeitige Zeugnis doch nicht erschüttert.

Sie findet aber anderseits eine Bekräftigung in der Textgeschichte, wie wir sie jetzt überschauen. Es ist nahezu eine Unmöglichkeit, daß der erste Entwurf, der wahrscheinlich vom Konsistorium der Kardinäle, sicher aber von Cervino verworfen worden war, ausgegraben worden sei, um an Stelle eines in der zweiten Hälfte des August sorgfältig ausgeführten Stückes am Kaiserhofe überreicht zu werden.

Die andere Möglichkeit, daß die Fassung C zweimal zur Präsentation nach Flandern abgegangen sei, bleibt demgegenüber aber zunächst bestehen. Hat sich dieser Gedanke auch in der Weise, wie Ehses ihn durchzuführen suchte[3], nicht festhalten lassen, so nimmt ihn doch in erstmaliger Verwertung der venetianischen Nachricht Cardauns in anderer Form wieder auf. Er ist der Meinung, daß die Kurie die im Oktober verhinderte amtliche Überreichung des Breves im Februar doch noch durch Savelli hat vornehmen lassen. Aber auch diese Lösung wird aufgehoben durch die allgemeinen Bedenken, die der Meldung von der zweiten Sendung überhaupt entgegenstehen. Diese gründen sich darauf, daß nur Massarelli sie bringt. Der Kaiser, Granvella[4], die Nuntien, die

1) So Druffel I, S. 217[27], auf Grund der in Deutschland sehr früh verbreiteten Kenntnis der schärferen Fassung.

2) Mignanello an Farnese, April 7, 1545, N.-B. VIII, nr. 10, S. 97, Epp. 21 B. Legaten an Paul III., April 18, Epp. 29 B, S. 46.

3) Siehe oben S. 408 Anm. 1.

4) Die Äußerungen von kaiserlicher Seite hierüber haben wir nur in der Wiedergabe durch die kurialen Briefe überliefert, abgesehen von solch allgemeiner

Legaten, der Kardinal von Augsburg, Farnese, alle sprechen nicht nur stets von einem Breve, sondern auch nur von einer Sendung, und wenn ein Name genannt wird, so fällt der Odasios [1]. Farnese könnte in seinem Briefe an Augsburg vom 5. April auch niemals von dem breve che si mandò la estate passata sprechen, wenn Savelli wirklich den Auftrag gehabt hätte, den Massarelli ihm zuschreibt. Denn dann wäre die Sendung Savellis vom Februar 1545 als die offizielle auch die entscheidende. Vor allem ist es aber nicht geraten, bei dem Bericht über wichtige, politische Vorgänge sich Massarellis als einziger Stütze zu bedienen. Ihm unterlaufen in derlei Dingen zuzeiten erhebliche Mißverständnisse [2].

Nein, Paul III. hat, so eigenwillig er auch war, nicht den Starrsinn besessen, das Breve, das an so gefährlichen Einseitigkeiten und Übertreibungen litt, nach erstmaliger Zurückweisung durch den Kaiser noch einmal überreichen zu lassen, zudem noch zu einem Zeitpunkt, wo die beiden Häupter der Christenheit, wenn auch noch verstimmt und leicht gegeneinander erregt, sich doch wieder zusammenzufinden begannen. Es blieb bei dem halben Erfolg Odasios.

Diese Auffassung wird auch überzeugend bestätigt, wenn wir Ziel und Zweck des Breves uns klar zu machen suchen. Das Breve war — das zeigt seine Textgeschichte deutlich — tatsächlich ein wohlvorbereiteter, vielfach überlegter Schritt, eine Auffassung, zu der Druffel [3] angesichts der Ungeheuerlichkeiten, die darin dem Kaiser zugemutet werden, sich noch nicht entschließen konnte. Was an Leidenschaftlichkeit sich bis in die letzte Fassung erhalten hat, ist einerseits noch das Feuer des ersten Textes, das immer wieder durchschlägt. Anderseits mußte auch gerade die starke Sprache den Absichten des Papstes dienen. Kirchenpolitisch erstrebte Paul gewiß mehr, als Pallavicino V. 6. 20 angibt. Er wollte nicht nur den Kaiser zu einer eindeutigen Erklärung über seine Religionspolitik veranlassen — dazu hätte es solch starken Geschützes nicht bedurft —, er wollte vielmehr ihn von dieser überhaupt abbringen. Und da man sie nach den Speirer Zugeständnissen als unerhört ansah, griff man zu unerhörten Gegenmitteln und zog die stärksten Register, freilich zwischendurch immer wieder dämpfend und mildernd. Wir müssen es

---

Wendung, wie der Karls V. in der Instruktion an seine Kommissare für Worms: sie sollten nötigenfalls auch auf das höchst beschwerliche Breve kommen (Lanz, Staatspapiere, nr. LXXII).

1) Außer den in der vorletzten Anmerkung angeführten Stellen vgl. Augsburg an Farnese, 1545, März 21, Worms, Druffel II, nr. 7, S. 49. Farnese an Augsburg, 1545, April 5, Rom, ebda., nr. 9, S. 54; vgl. auch Friedensburg, N.-B. VIII, S. 24 [3].

2) Vgl. z. B. seine Darstellung der Verhandlungen zwischen Alessandro Farnese und den Legaten auf der Durchreise des Nepoten in Trient, Ende April, Merkle, Diar., S. 179 ff.

3) Druffel I, S. 219. Ebenda in der Anmerkung vgl. den von der Kurie angedeuteten Gedanken, daß die erste Fassung eine Fälschung, womöglich des Kaiserhofes sei. Dies ist nach unserer jetzigen Kenntnis der Dinge natürlich nicht mehr aufrechtzuerhalten. Siehe Cardauns, S. XLI.

Paul III. zubilligen, daß er sich dazu von seinem Amtsstandpunkt aus berechtigt, ja verpflichtet fühlen konnte.

Nun ist der ganze Vorgang doch aber nicht nur ein geistlicher oder auch nur kirchenpolitischer. Mag die Kurie sich auch in den Mantel der mahnenden Liebe hüllen, mag in dem ganzen Breve auch fast nur von kirchlichen Dingen die Rede sein, es bleibt doch ein Glied der weltlichen Politik des Papstes, insofern, als es, indem es entsandt wurde, dem Kaiser in seiner Auseinandersetzung mit Frankreich gefährlich werden sollte. Anders können m. E. diese schweren Anklagen, Vorwürfe, Beschuldigungen, hinausgeschleudert in die Welt, während der Kaiser gegen Franz I. zu Felde lag, nicht verstanden werden. Der Kaiser wurde schwer kompromittiert, besonders vor den katholischen Fürsten des Reiches, die ihm gegenüber schon schwankend und mißmutig waren. Das Prestige Frankreichs wurde gestützt. Ob Paul darüber hinaus noch handgreifliche, politische Ergebnisse erhoffte, ob er im Verein mit Franz I. doch noch Karl bei den Friedensverhandlungen empfindlich treffen zu können glaubte? Praktisch erreicht hat er ja jedenfalls nichts mehr, da Odasio erst nach dem Abschluß des Friedens zur Übergabe des Schreibens kam. Auf die kirchenpolitischen Verhältnisse konnte das Breve auch nicht mehr einwirken, da auch hierin die Lage nach Crépy sich völlig ändern sollte. So war die Politik des „Tadelsbreves" schon im Herbst 1544 überlebt. Hätte Paul sie dann noch im Februar des folgenden Jahres treiben sollen?

Exkurs II

Die geheimen Abmachungen zum Friedensvertrag von Crépy, September 1544[1].

Die Frage der geheimen Abmachungen zum Friedensvertrage von Crépy hat die reformationsgeschichtliche Literatur vielfach beschäftigt. Die Zeit der Vermutungen und Schlüsse der älteren Literatur[2] hat ihren Abschluß gefunden durch August v. Druffel, der mit der ersten Abteilung seiner Abhandlung „Karl V. und die römische Kurie" einen Brief Karls V. an seine Schwester, die Königin Maria, vom 19. September 1544 nach einer Wiener Kopie veröffentlichen konnte[3]. Dieser Brief bestätigte vollauf das Vorhandensein eines geheimen Vertrages neben dem öffentlich bekannten und ließ auch Wesentliches über seinen Inhalt und über die Form der Abmachung erkennen. Die betreffende Stelle lautet:

„Il ya aussi ung long traicté apart, touchant mes subjects et gens ayans suivi mon party où sont reprins tous les articles des traictez de Madrid et Cambray, avec ce que s'est peu obtenir du mémoire qu'avez

1) Vgl. oben S. 394f.

2) Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation IV (8. Aufl. 1909), S. 227[3], S. 228; Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich I, S. 187; Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, S. 56/57.

3) a. a. O. I, nr. 12, S. 270ff. und S. 194[29].



envoyé, et pardessus ce sont esté conçeuz articles particuliers et secretz touchant la religion et pour ayder à la réduction; selon que l'en requerray, sans actendre l'effect dudit traicté etc." „... et sont les articles fort expressément couchez en tous ces poinctz, lesquelz le dictroy de France doibt promectre sur sa foy et son honneur de observer, sans qu'il en demeure rien de mon coustel en ses mains...", und in einer Nachschrift: „... et ... est venu Mr d'Orléans ... et desjà j'ay le traicté secret en forme autenticque de son père..."

Sehr scharf tritt hier der einseitig bindende Charakter der geheimen Abmachungen hervor: der Kaiser ist es, der dem französischen König Bedingungen auferlegt. Es bedarf nur eines von diesem unterzeichneten Exemplars. Man vermeidet, irgend etwas Schriftliches hierüber in den Händen des unzuverlässigen, neuen Verbündeten zu lassen. Der Inhalt der geheimen Klauseln ist hier nur andeutungsweise, schlagwortartig gegeben. „Madrid und Cambray", „Denkschrift der Königin", „Religion", „Reduktion". Was im einzelnen zu diesen Punkten festgelegt wurde und darüber hinaus auch noch manches, was Karl seiner Schwester gegenüber auch nicht andeutungsweise berührt hatte, erfahren wir durch andere Quellen [1].

Baumgarten ergänzt den Punkt, der von der Hilfe gegen die Protestanten spricht, zu der Franz sich gegebenenfalls verpflichtet, durch den Hinweis, daß der französische König in Crépy auf den Abschluß von Bündnissen mit Deutschen, besonders mit Protestanten, was „stillschweigend oder ausdrücklich die Religion angehe", verzichtet habe, wie aus einem Briefe des Kaisers an St. Mauris, seinen Gesandten in Frankreich, vom 21. Januar 1546 hervorgehe [2].

Friedensburg fügt zu diesen Daten noch die Angabe, daß der Inhalt der geheimen Klausel, in der damals Franzens Hilfe gegen die Protestanten vorgesehen wurde, sich auch auf bestimmte Zahlen für die Höhe der Hilfeleistung erstreckt habe, nämlich auf 10000 Mann Infanterie [3].

Ferner stellt er fest, daß in der Verpflichtung zur Religionshilfe die Nötigung, zur Abhaltung des Konzils auf den Papst einzuwirken, eingeschlossen gewesen sei [4]. Der Nuntius am französischen Hofe wurde ebenso in diesem Sinne bearbeitet, wie von den kaiserlichen Politikern der ihre. An den Papst richtete Franz I. ein Schreiben, welches in seinem Ersuchen um die Konzilseröffnung die Beziehungen zum Kaiser

1) Hinsichtlich der auf die — unbekannt gebliebene — Denkschrift Marias bezüglichen Punkte tappen wir auch heute noch im Dunkeln.

2) Zur Geschichte des Schmalkaldischen Krieges (H. Z. XXXVI, S. 30).

3) Friedensburg, N.-B. VIII, S. 30/31; er gründet sich hier auf einige Stellen in den Nuntiaturberichten; N.-B. VIII, nr. 68, S. 338 und nr. 70, S. 344. Verallo Dandino an Farnese, 1545, Okt. 8, und Dandino an Farnese, Oktober 9, kommen besonders in Betracht. Druffels Verständnis der Baumgartenschen Ausführungen, als ob die Hilfe Franzens gegen die Lutheraner eben in dem Verzicht auf das Bündnis mit ihnen bestanden habe, wird damit hinfällig.

4) Friedensburg, N.-B. VIII, S. 15. Vgl. die Belege in der Anmerkung.



so auffällig betont, daß kein Zweifel bleibt: Hier liegen ausdrückliche Verpflichtungen des Königs zu gemeinsamem Vorgehen mit Karl vor [1]. Der Brief des französischen Königs, auf den sich Friedensburg hier bezieht, enthält aber zugleich interessante Einzelheiten, über welche sich die beiden Fürsten verständigt haben: binnen drei Monaten möchte der Heilige Vater das Konzil in Trient eröffnen. Also über Zeit und Ort hatten sich Karl und Franz geeinigt.

Wenn Ehses, Acta S. 383 [1] in der Anmerkung zu diesem Briefe sagt, daß damit der ganze Inhalt des Geheimvertrages, soweit er auf das Konzil Bezug habe, wiedergegeben sei, so irrt er freilich. Denn die von ihm selbst zitierten Nuntienbriefe: Verallo Dandino an Farnese, Dezember 1, Antwerpen, Verallo an Farnese, Dezember 2, Antwerpen (N.-B. VIII, nr. 101, 102) und Verallo Dandino an die Legaten sowie Dandino an Cervino, beide Dezember 1 (Epp. 213, 214; Druffel III, 32, 33) besagen doch etwas mehr. Die Nuntien berichten, daß Kaiser und König sich seinerzeit im vergangenen Jahre verbunden haben,

1. ihre Prälaten zusammen zum Konzil zu schicken und sie nicht zurückzurufen, ohne daß der eine es dem anderen mitteilte und seine Zustimmung einholte,
2. jeder vier Prälaten zu entsenden, wahrscheinlich für jedes Land [2].

Außerdem wissen wir aber auf Grund eines Briefwechsels zwischen Karl und St. Mauris, seinem französischen Botschafter [3], daß der König durch den Frieden auch zur Einwirkung auf die Protestanten im Sinne ihrer Teilnahme am Konzil verpflichtet war.

Überschauen wir diese verschiedenen, überall verstreuten Notizen über den geheimen Parallelvertrag zu dem von Crépy, so fügen sie sich alle gut zusammen und, da sie alle zuverlässig überliefert sind, möchte man ihnen Glauben schenken, vielleicht mit einer Ausnahme. Was die Nuntien Anfang Dezember vom Kaiserhofe berichten, ist doch sehr auffällig. Es bedeutet nichts anderes, als daß die beiden Monarchen von Anfang an gemeinsame Sache am Konzil machen sollten. Lag darin schon eine Spitze gegen den Papst, dessen Einfluß auf das Konzil durch eine geschlossene Front der beiden führenden Nationen des Abendlandes außerordentlich verringert wurde, so wurde diese noch verschärft durch die eigenmächtige Verfügung, die die Herrscher über die Zahl der Prälaten

1) Der Inhalt dieses Briefes ist zu ersehen aus dem Bericht über das Konsistorium vom 7. November 1544, in dem er verlesen wurde, jetzt veröffentlicht bei Ehses, Acta, nr. 279, S. 382f. Zum Folgenden vgl. ebda., S. 383 [1].

2) „si mandassero quattro prelati per uno". Diese Bestimmung ist nicht recht klar. Vielleicht ist „per uno" zu deuten mit „für jedes Land". Die Vierzahl wurde für die Entsendung eingehalten von Frankreich, ursprünglich auch von Neapel (s. o. S. 252). Von Mailand kamen zwei, für Spanien waren sieben vorgesehen, zur Eröffnung waren drei Bischöfe aus dem Königreich Spanien da, dazu kam der Erzbischof von Palermo.

3) Juni 3 und 11, vgl. Druffel III, nr. 2 und 3, S. 246ff. Vgl. auch oben S. 344.

trafen; denn eine solche griff nach kurialer Anschauung weit über ihre Kompetenz als weltliche Fürsten hinaus. Nun entsprach die gegenpäpstliche Tendenz ja allerdings durchaus dem Sinn des Kaisers, der mit größtem Mißtrauen gegen den Papst den Willen zur Beherrschung des Konzils verband. Immerhin war es ein sehr entschiedener Schritt, den bisherigen Gegner und doch gewiß unzuverlässigen, künftigen Bundesgenossen zum Teilhaber an der erstrebten Gewalt über das Konzil zu machen. Karl mußte dabei voraussehen, daß die Verwirklichung dieses Gedankens die Bindung der französischen Politik an die seine in einer Stärke voraussetzte, wie sie kaum je eintreten würde. Jedoch rechtfertigen sich die beiden von den Nuntien berichteten Geheimklauseln schon unter dem Gesichtspunkt, daß der Kaiser Franz I. in ganz bestimmten Einzelheiten festlegen wollte, um ihn nötigenfalls mit ganz konkreten Forderungen und Anklagen an seiner Konzilspolitik festhalten zu können. Und in einem Falle konnte doch vielleicht jenes enge Einvernehmen der beiden Fürsten zur Tat werden, wenn nämlich Paul III. auf ihre Vorstellungen, das Konzil zu eröffnen, von vornherein nicht einging. Dann war Franz I., der ja die Bitten des Kaisers um Eröffnung zu den seinigen machte, mit Karl V. zusammen brüskiert, und es war nicht ganz unmöglich, daß er — unter dem Eindruck der noch schwebenden Verhandlungen über die Ausführung der territorialen Bestimmungen von Crépy — dann wirklich gemeinsam mit diesem in Sachen des Konzils gegen Paul III. vorging.

Daß der Kaiser die beiden auffälligen Klauseln tatsächlich unter diesen Gesichtspunkten in die Geheimabmachungen zu Crépy brachte, erhellt aus Art und Umständen der Bekanntgabe des Geheimnisses [1]. Als die Kunde von der Abreise der französischen Prälaten kurz vor der Eröffnung des Konzils von Trient am Kaiserhofe eintraf, fand es Granvella gut, die Nuntien davon in Kenntnis zu setzen, daß dieses Vorgehen ganz besonders gegen geheime Bestimmungen, wie sie nach dem Abschluß von Crépy mit dem Kardinal von Tournon getroffen worden seien, verstieße. Als Inhalt derselben ließ sich Verallo am folgenden Tage eben jene beiden Punkte erzählen. Unter den gleichen Umständen, als er die Nachricht von den konzilsfeindlichen Absichten der Franzosen erhalten hatte, jedoch wohlgemerkt, erst nachdem er einen Tag lang darüber hatte nachdenken können, teilte Madruzzo dem Massarelli auch das Bestehen von geheimen Artikeln mit, von denen einer besonders den französischen Vorstoß unmöglich machte. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß es sich hier um ein zwischen den kaiserlichen Politikern abgemachtes Vorgehen handelte, das eintreten sollte, sobald das Verhalten Frankreichs gegenüber dem Konzil energische Vorstellungen nötig machte [2]. Jetzt mußten jene genau festgesetzten Einzelheiten ihre Druckwirkung erproben lassen. Jetzt sollte Franz I. vor Paul diskreditiert, den Protestanten verdächtig gemacht, aller Welt als unzuverlässig gebrandmarkt werden,

1) Vgl. oben S. 394 ff. 2) Vgl. oben S. 395.



gleichzeitig auch versucht werden, ihn zur Teilnahme am Konzil durch den öffentlichen Hinweis auf seine besonders strenge Verpflichtung zurückzuführen. Tatsächlich lenkte der König ja auf einen heftigen Beschwerdebrief des Kaisers hin ein [1], wobei mittelbar — durch Guzmans Berichte vielleicht — die unangenehme Bekanntgabe des Geheimvertrags eine gewisse Rolle gespielt haben kann.

Auch dafür, daß für das erste Betreiben des Konzils von Karl V. gemeinsamer Kampf mit Franz I. gegen Paul III. tatsächlich erwogen wurde, haben wir einen Beleg. Madruzzo teilte Massarelli als den entscheidenden Artikel mit, daß die beiden Monarchen sich zur Begehung des Konzils verbunden hätten, auch wenn der Papst es verweigere [2]. Indem Massarelli den ausschlaggebenden Satz als lateinisches Zitat bringt, ist kein Zweifel, daß der Kardinal sich hier einer Wendung bedient hat, die er selbst als Wiedergabe der offiziellen Formulierung angesehen wissen wollte. Legt die Form somit die Richtigkeit der Mitteilung nahe, so haben wir weiterhin auch keinen sachlichen Grund, an ihr zu zweifeln. Im Gegenteil, wir sahen oben, daß die enge Gemeinschaft zwischen Karl und Franz, wie sie jene Konzilsartikel anbahnten, eigentlich nur für den Fall einer strikten Weigerung des Papstes, auf die Aufforderungen des Fürsten hin das Konzil zu eröffnen, Aussicht auf Verwirklichung hatte. Wenn aber diese stärkste Verpflichtung tatsächlich in die geheimen Abmachungen über die Religion aufgenommen worden ist, so bekräftigt das nur die Richtigkeit der von Verallo wiedergegebenen Klauseln über die Beschickung des Konzils, die uns zunächst durch ihren entschiedenen Charakter etwas verdächtig waren.

Somit können wir nun zusammenfassend als den Gesamtinhalt der geheimen Abmachungen, die im Anschluß an den Crépyer Frieden beschlossen wurden, soweit sie sich auf die Religionsfrage beziehen, folgende Forderungen feststellen:

Der französische König verzichtete auf jedes Bündnis mit Deutschen, besonders mit Protestanten; er sagte seine Hilfe gegen die Protestanten zu, falls der Kaiser darauf antragen würde; diese Hilfeleistung wurde zahlenmäßig umschrieben; der König verpflichtete sich zur Mitwirkung am Konzil, in dem Sinne, daß er auf seine Berufung durch den Papst binnen drei Monaten nach Trient und auf seine Beschickung durch die Protestanten hinwirkte; daß er selbst in engster Fühlung mit dem Kaiser, sowohl was Entsendung und Abberufung der Prälaten, als auch, was deren Zahl betraf, vorging.

Überblicken wir diese Bestimmungen, so erhalten wir den Eindruck, daß jedes der beiden großen Unternehmungen für die Interessen der Religion in sich gründlich behandelt wurde, und daß doch eine enge Verknüpfung zwischen beiden bestand, wovon wir vielleicht eine Andeutung

1) Nuntien an Farnese, Dezember 10, Herzogenbusch, N.-B. VIII, nr. 104, S. 482.

2) Massarelli, Diar. I, zu November 15. Merkle, S. 325: che uterque princeps volebat concilium etiam nolente vel recusante papa. Vgl. oben S. 395.

im Briefe Karls an seine Schwester finden, in dem er ungezwungen les articles particuliers et secretz touchant la religion et pour ayder à la réduction zusammenstellte [1]. Ein Vorrang des einen vor dem anderen ist dabei aus diesen Bestimmungen an sich nicht zu erkennen. Bedenken wir aber, wie Karl vorsorglich, auch im geheimen Vertrag, die Verbindung Frankreichs mit der Türkei zu lösen und seine Annäherung an England zu hindern versuchte [2], so erscheint der Kriegsplan gegen die Protestanten, denen ja diese Maßnahmen zunächst zustatten kommen mußten, als der Punkt, der Karl zunächst doch der wichtigere war. Notwendigerweise mußte sich dann das Konzil ihm unterordnen.

Eine wichtige Beobachtung über die Zeit des Abschlusses der geheimen Abmachungen über die Religion gestatten uns noch unsere Quellen. Der „Geheimvertrag von Crépy", wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, zerfällt in zwei deutlich geschiedene Teile. Die mehrfach angeführten Nuntienbriefe im Zusammenhang mit dem Schreiben Karls an Königin Maria vom 19. September 1544 lassen das klar erkennen. Verallo schreibt am 2. Dezember: ... quanto al concilio, havendo, loro doppo la prima capitulatione della pace, capitulato a parte ..., und Dandino schon am Tage vorher: (Granvella erklärte das Vorgehen der Franzosen für einen schweren Verstoß) non solo per la capitulatione generale del anno passato, ma anche per una particolare fatta dipoi, quando venne qua il cardinal di Tornone. Die Nuntien machen hier ja nun freilich eine Scheidung zwischen dem Allgemeinvertrag und einem späteren Geheimvertrag. Hierin haben sie aber zweifellos ihre kaiserlichen Gewährsmänner mißverstanden. Denn daß über geheime Bedingungen schon in Crépy abgeschlossen wurde, geht ja ohne weiteres aus dem kaiserlichen Briefe vom 19. September hervor. Die Kaiserlichen unterschieden also von diesen noch spätere Geheimverhandlungen. Der Name des Kardinals Tournon, den Granvella gegenüber Dandino als den Unterhändler der Gegenseite nannte, führt uns auf die rechte Spur.

Am 3. Oktober 1544 meldete der venetianische Gesandte beim Kaiser, Bernardo Navagero, der Signoria aus Brüssel, daß „dieser Tage" mit zwei anderen Kardinälen der von Tournon am Hofe eingetroffen sei. Während die beiden ersteren als Geiseln hier wären, führten ihn, wie man glaubt, Geschäfte her, die bei seiner Bedeutung als äußerst fähiger Mann sicher besonders wichtig sein dürften [3]. Mehrere Tage darauf, nachdem er inzwischen dem hohen Würdenträger seinen Besuch abgestattet hatte, wobei dieser im verbindlichen Geplauder Venedig vom Trienter Konzil aus aufzusuchen versprach [4], konnte Navagero Genaueres über die Mission mitteilen: dicono alcuni esser venuto per causa del matri-

1) Siehe oben S. 411 f.
2) Über Bestimmungen gegen die Türkei vgl. N.-B. VIII, nr. 14, S. 109 und Instruktion für Andelot, nach Sandoval II, S. 525 zitiert bei Ranke, Deutsche Geschichte ... IV (8. Aufl. 1909), S. 227 [3].
3) Rozet et Lembey, L'invasion de la France etc., S. 496.
4) Ebda. S. 498, Depesche N.s vom 4./5. Oktober.



monio della figliuola del re christianissimo nell'imperatore; altri che è venuto per ordinar con Cesare il modo col quale s'habbi a proceder nella dieta di quest anno per far il concilio [1]. Wir wissen, welches Gerücht der Wahrheit näher kam. Die zweite Version traf zwar nur einen Punkt der Verhandlungen, die Tournon mit den kaiserlichen Ministern führte — einen Punkt, den wir übrigens als eine nicht ganz unwichtige Ergänzung unserer Übersicht über die Religionsklauseln anfügen [2] —, aber sie erfaßte richtig die Religionsangelegenheit als das ihm obliegende Geschäft. Es fragt sich nur, ob unter „Religionsangelegenheit" die beiden Pläne des Glaubenskrieges und des Konzils anzunehmen sind, oder ob die Oktoberverhandlungen sich nur mit dem Konzil befaßt haben. Die kaiserlichen Politiker sprechen ein Jahr später ja nur von Konzilsbestimmungen, doch ist dies allein nicht beweiskräftig, da ihre Äußerungen auf den konkreten Fall eines Vorstoßes gegen das Konzil gerichtet sind. Gleichwohl liegt es nahe, bloß die Konzilsverhandlungen von den schon in Crépy getroffenen Geheimabmachungen zu trennen. Denn die Verpflichtung Franzens zum Protestantenkrieg mit ihren Fragen der Bündnispolitik und Truppengestellung gehörte durchaus in den Rahmen der allgemein politischen Erörterungen, zusammen mit den englischen und türkischen Beziehungen. Vor allem aber ist ein wichtiger Unterschied zwischen den auf den Glaubenskrieg und den aufs Konzil bezüglichen Abreden zu beobachten. Jene wurden, natürlich im engeren Kreise, doch ziemlich offen behandelt [3], über diesen blieb aber der Schleier des Geheimnisses liegen, bis das Vorgehen der französischen Bischöfe zu ihrer Bekanntgabe zwang. Sollten daher nicht auch diese Konzilsverhandlungen, die wegen ihrer gegen den Papst gerichteten Spitze besonders delikat waren, von den anderen gesondert worden sein, nachdem man sich im allgemeinen darüber verständigt hatte? [4] Endlich mag noch die Personenfrage dafür sprechen. Die französische Regierung mochte zu den Besprechungen über das Generalkonzil einen als Kirchenmann wie Politiker gleich bedeutenden Mann entsenden wollen, so daß auch deswegen dieser Punkt zurückgestellt wurde, bis der Kardinal von Tournon erschien [5].

1) Ebda. S. 734, Depesche N.s vom 7. Oktober.

2) Das „proceder nella dieta" kann sich in diesem Zusammenhang wohl nur auf die Teilnahme des französischen Gesandten für Worms beziehen, so daß hierin eine Ergänzung zu der Abmachung über die Einwirkung der Franzosen auf die Protestanten zu sehen sein wird (vgl. oben S. 344).

3) Vgl. Karl an St. Mauris, 1545, Juni 3, Druffel III, S. 2; Nuntiaturbericht vom Oktober 8 und 9, N.-B. VIII, S. 68 und 70.

4) Die Formulierung im Briefe Karls an Maria: ce sont esté conçeuz articles particuliers et secretz touchant la religion (= es wurden entworfen) könnte dahin deuten. Doch bei der lässigen Konstruktionsweise Karls ist darauf nicht viel zu geben. Berührt wurde die Religionsangelegenheit aber sichtlich schon in dem Geheimvertrag von Crépy, d. h. dem tatsächlich dort vom Herzog von Orleans dem Kaiser überreichten Statut.

5) Zur Persönlichkeit Tournons vgl. Charles Fleury, S. J., Histoire du cardinal de Tournon, Paris 1728 (völlig vom Standpunkt des katholischen Priesters

Exkurs III

Der Anteil der einzelnen Legaten an der Legatenkorrespondenz des Jahres 1545

Der Anteil der einzelnen Legaten an der von ihnen ausgehenden Korrespondenz in der Zeit vom 13. März bis 12. Dezember 1545 läßt sich nicht nur an Hand der Alleinbriefe der Kardinäle, sondern auch bis zu einem hohen Grade an Hand ihrer gemeinsamen Briefe feststellen. Denn diese sind zum großen Teil als Minuten überliefert, an denen die Kardinäle häufig durch handschriftliche Beiträge persönlich beteiligt sind, wenn sie nicht sogar, wie es mitunter vorkommt, die Minute selbst ganz schreiben. Darüber hinaus ergibt die Stilvergleichung eine Möglichkeit zur Erkenntnis der Legatenanteile auch dort, wo die gewöhnliche Schreiberhand eine Erforschung auf Grund der Handschrift nicht zuläßt. Wenn wir uns sorgfältig in den Stil und die Tendenz derjenigen Varianten, die nach dem Duktus der Schriftzüge mit Sicherheit einem der Legaten zuzuweisen waren, einfühlen, vermögen wir vielleicht, wenn auch mit großer Vorsicht und Zurückhaltung, auch dort die Anteile der Legaten voneinander zu sondern, wo die Sicherheit des Augenscheins fehlt. Eine Untersuchung der Legatenkorrespondenz nach diesen Gesichtspunkten wird uns nicht nur einen Überblick über das Quantitätsverhältnis der Beteiligung der Legaten, sondern auch einen Einblick in die Art und Weise der Zusammenarbeit der Kardinäle und nicht zuletzt in den Charakter ihrer klugen Diplomatie verschaffen. Ermöglicht wird uns ein dahingehender Versuch durch die treffliche Ausgabe von Buschbell, Conc. Trid. X, Epistulae, die, reichhaltiger und zuverlässiger in der Feststellung des handschriftlichen Tatbestandes als die Druffelschen Veröffentlichungen, hier zugrunde gelegt wird.

Zunächst ist aus dem vorliegenden Material ohne weiteres erkennbar, daß der Kardinal Pole an der Korrespondenz der Legaten in keiner nur irgendwie nennenswerten, geschweige denn maßgebenden Weise teilgenommen hat[1]. Monte und Cervino haben durchaus diese dem Konzilspräsidium obliegende Aufgabe erfüllt. Sie unterzogen sich dieser in etwa 95 gemeinsamen Briefen. Davon beschäftigen sich nur ganz wenige mit den rein äußerlichen Zeremonialien und der Regelung der Finanzen der

geschrieben). Ich habe mich vergeblich nach einer neueren Monographie über Tournon umgesehen, die vielleicht zu jenen Sonderverhandlungen einen Beitrag lieferte.

1) Von Pole ist nur ein Alleinbrief — an Paul III., Mai 11, Ehses, Acta, S. 311 — überliefert, der die Dienstbereitschaft des Kardinals Gonzaga von Mantua rühmt. In der Instruktion für Beccadello vom 13. August setzt er zur Verdeutlichung das Subjekt 'L'Imperatore' für das persönliche Fürwort ein (Buschbell, Epp., S. 175, Z. 10). Die Originale der Gemeinbriefe der Legaten wird er der Regel nach mit unterschrieben haben, z. B. Legaten an Farnese, Juni 6 und 7. Doch vermieden die Kardinäle Monte und Cervino z. B. den Geheimbrief an Paul III. vom Juni 20 zu Poles Kenntnis kommen zu lassen. Vgl. Buschbells Überschrift zu Epp., S. 85 A und 85 B.



Legaten. Der weitaus größte Teil ist ausschließlich oder doch überwiegend politischen Inhalts. Innerhalb dieser großen politischen Gruppe finden sich nun zahlreiche Stücke, die eine Untersuchung nach den oben aufgestellten Gesichtspunkten zulassen. Wir können 38 dieser Art aussondern. Es sind dies bei Buschbell die Nummern: Epp. 5. 9. 14^{ABC}. 17. 20. 22. 29^{AB}. 47. 51. 56^{BC}. 59. 61. 65. 66. 78^{B}. 88^{A}. 103. 109. 111^{AB}. 114. 122^{B}. 127^{AB}. 133. 152^{A}. 168. 172. 194. 195. 203. 215. 217. 220.

Hiervon ergibt die Vergleichung der Handschriften: I. Hervorragende Beteiligung Montes in

Epp. 14^{C}, März 30, an Farnese. — Monte schiebt Erörterungen über Zeremonialfragen ein und wiederholt die Erwägungen der Legaten für den Aufschub wegen Mendozas Verhalten u. a. m.

Epp. 56^{C}, Mai 12, an Santa Fiore. — Hier wird, nachdem schon der Schluß gemacht war, dieser getilgt und mit Zeremonialfragen fortgefahren, woran Monte eigenhändig einen neuen Schluß fügt.

Epp. 59, Mai 16, an denselben. — Hier lassen sich mehrere Zusätze und eine Zettelnachschrift Montes nachweisen. Das Stück beschäftigt sich vorzugsweise mit Zeremonialien im Anschluß an den Platzstreit mit Mendoza und den Anspruch der deutschen Bischöfe.

Epp. 78^{B}, Juni 6 und 7, an Farnese. — Zahlreiche Zusätze Montes in den Minuten, die Originale von Monte und Pole unterschrieben (Cervino krank). 1. beschäftigt sich mit der Prokuration, 2. mit dem modus procedendi des Konzils im kirchenrechtlichen Sinn.

Epp. 152^{A}, September 27, an denselben. — Diese Nummer enthält zwei größere, verdeutlichende Zusätze, wovon der eine — über die Unterdrückung des Verlegungsgedankens gegenüber den Prälaten in Trient — mit Sicherheit von Monte herrührt, der zweite — betr. die Ausführungen Montes an Rennes über den wahrscheinlichen Auftrag Dandinos an Franz I. — mit annähernder Sicherheit Monte zugeschrieben werden darf.

Epp. 195, November 17, an die Nuntien. visum Monte. — Eine kürzere erste Fassung ist von Monte durch Zusätze ausführlich gestaltet worden. Er bestimmt auch durch Randbemerkung, daß die Mitteilung des Wunsches der französischen Bischöfe, die Nuntien möchten mit der französischen Abordnung am Kaiserhof in Verbindung treten, auf besonderen Zettel geschrieben werde.

Eine besondere Gruppe bilden die Stücke, in denen am Schluß von Monte ein Vermerk über einlaufende Post oder über die Beförderung des abgehenden Packes angefügt wird, z. B. Epp. 65, Mai 22; 88^{A}, Juni 23; 103, Juli 11.

II. Besonders starke Beteiligung Cervinos in:

Epp. 5, März 13, an Farnese. vis. Cervino. — wo von den zahlreichen Korrekturen der größere Teil von seiner Hand ist.

Epp. 9, März 18, an denselben, — wo er einiges sachlich Wichtige, besonders die Bitte um Abtrennung der geheimen Mitteilungen von den gewöhnlichen Briefen hinzufügt.

Epp. 20, April 8, an denselben. vis. Cervino. — Hier hängt Cervino einen sachlich bedeutsamen Schluß an.

Epp. 109, Juli 16, an Madruzzo. — Cervino sorgt durch zwei Korrekturen in diesem kurzen Stück für Hervorhebung der Nichtbeteiligung der Legaten an den Klagen der Prälaten über Trient.

Epp. 127^{A}, August 13, Instrukt. für Beccadello. — Zu ihr ist ein Entwurf Cervinos (127^{B}) benutzt worden, außerdem weist sie zahlreiche handschriftliche Verbesserungen Cervinos auf, während von Monte nur ein oder zwei wenig wesentliche Korrekturen erkennbar sind.

Epp. 172, Oktober 19, an Farnese. — Cervino fügt hier die wichtige Nachricht von der Freilassung des Konzils durch den Kaiser eigenhändig an.

Epp. 215, Dezember 2, an Farnese. vis. Cervino, — weist an mehreren Stellen Abänderungen von der Hand Cervinos auf.

III. Enge Zusammenarbeit Montes und Cervinos in:

Epp. 22, April 10, an Farnese. — Dies Stück ist in zwei Konzepten, ehe Massarelli das Original herstellte, scharf durchkorrigiert worden. Dabei ist Montes Hand von Buschbell nicht festgestellt worden, aber die Cervinos an zwei Stellen der zweiten Form. Doch ist in einer dieser Korrekturen Cervinos sein Kollege in der Ich-Form von sich redend[1] eingeführt, so daß man hier mit Wahrscheinlichkeit unmittelbaren, mündlichen Austausch zwischen den Kardinälen als Grundlage für die Korrekturen der zweiten Form annehmen darf.

1) ⟨ ⟩ von Cervinos Hand: ⟨aggiungeremo ancora, che il vicario di Pavia scrisse l'altro giorno a me Cardinale di Monte . . .⟩. Buschbell, S. 33, Z. 27 ff.

Epp. 29^{A}, April 18, an Paul III.,	wo abwechselnd Monte und Cervino größere Stücke einfügen. Danach wird
Epp. 29^{B}, April 18, an Paul III.,	in dem sich neben einem längeren Beitrag Montes nur ein kurzer Cervinos findet, auch in dieser Gemeinschaft verfaßt sein.
Epp. 47, Mai 2, an Farnese. vis. Cervino,	falls diese Minute tatsächlich von Montes Hand geschrieben ist, was Buschbell offen läßt. Sie enthält eine größere Korrektur Cervinos.
Epp. 66, Mai 23, an Sta Fiora,	wo eine Fassung Montes zu dem entscheidenden Punkte durch eine entschiedenere Cervinos ersetzt, diese aber wiederum durch eine farblosere Montes verdrängt wird.
Epp. 217, Dezember 5, an Farnese.	Die Minute ist von der Hand Cervinos geschrieben. Auf besonderem Blatt findet sich ein Zusatz von einer der Monteschen sehr ähnlichen Hand, die wohl nur, nach sonstigen Vermerken Buschbells[1], die seines Sekretärs sein kann. Dahinein hat wiederum Cervino korrigiert.

Diese auf Grund der Schriftvergleichung gewonnene Aufstellung ergibt eine annähernd gleich starke Beteiligung der beiden Legaten an den gemeinsamen Briefen. Den zu behandelnden Gegenständen nach läßt sie eine gewisse Scheidung zu, insofern als der ältere der Präsidenten zweifellos die zeremoniellen Fragen (Epp. 14^{C}. 56^{C}. 59) und die juristische Beleuchtung des Konzils (Epp. 78^{B}) sich vorbehalten hat. Hieraus folgt ohne Schwierigkeit eine Erweiterung der Monte zuzuweisenden Stücke. Der Legatenbrief vom 8. Juni (Epp. 80), der den modus procedendi des Konzils in scharfsinniger Weise erörtert, faßt die Aufgabe des Konzils als einen großen Prozeß auf. Nach seinem Gegenstand und der Art und Weise, ihn zu erörtern, steht er der Ep. 78^{B} vom 7. Juni so nahe, daß man ihn, wie diese, mit Bestimmtheit dem Juristen Monte zusprechen kann. Vielleicht darf man in entsprechender Weise an dem Brief vom 4. Mai, Epp. 51^{A}, der sich mit dem Platzstreit befaßt, Hauptbeteiligung Montes vermuten. Über die Art des Zusammenarbeitens der Präsidenten ersehen wir jetzt schon soviel, daß es sich teils in unmittelbarem mündlichen Austausch während der Anfertigung der Minute vollzog, wie in Epp. 22. 29^{AB}. 66, teils wohl dadurch erfolgte, daß man sich die Minuten gegenseitig zur Begutachtung übersandte, wie es in Epp. 217 der Fall gewesen zu sein scheint, vielleicht auch in Epp. 56^{C}, wenn die dortige Korrektur S. 80, Z. 38, von Cervino herrührt. Die öfter vorkommenden postalischen Schlußvermerke Montes legen die Vermutung nahe, daß die

1) Vgl. Buschbells Schreibervermerk zu Epp. 47, Mai 2 (s. oben).

Minuten vielfach zur letzten Beurteilung dem älteren Präsidenten vorlagen. Doch erscheint das Verhältnis zwischen den beiden Kardinälen durchaus nicht als das der Über- und Unterordnung. Vielmehr erscheint in den entscheidenden Dingen, den politischen, der jüngere Kardinal schon durch die Tatsache als der führende, daß bei den rein politischen Gemeinbriefen der Legaten sein Anteil stark überwiegt. Diese Erkenntnis wird durchschlagend bestätigt durch die Betrachtung der Sonderbriefe der Kardinäle.

Politisch bedeutsame Alleinbriefe Montes besitzen wir überhaupt nicht. Dagegen sind 23 Alleinbriefe Cervinos politischen Gegenständen gewidmet, einige davon sind von großer Tragweite. Es verschlägt nichts, daß er die meisten als Vertrauensmann des Papstes, nicht als Präsident des Konzils, schrieb, so daß Monte gewissermaßen selbstverständlich von der aktiven Teilnahme an dieser Korrespondenz ausgeschlossen war. Eine offizielle Präsidententätigkeit gab es ja damals noch kaum, und gerade die inoffizielle Wirksamkeit der Legaten war die entscheidende; an ihr hat Cervino mit seiner Privatkorrespondenz den ausschlaggebenden Anteil [1].

Diese und die Beiträge Cervinos zur gemeinsamen Korrespondenz der Legaten ermöglichen uns nun durch eine Fülle von Varianten, Korrekturen, Zusätzen, Tilgungen, in die Arbeitsweise des Kardinals nach ihrer formalen, psychologischen und sachlichen Seite, das heißt nach ihrem Stil und nach ihrer diplomatisch-staatsmännischen Tendenz, einen recht genauen Einblick zu gewinnen. Wir können die Varianten in drei Gruppen gliedern:

1. solche, die der Veredelung des Ausdrucks dienen, 2. solche, die um der psychologischen Wirkung willen, 3. solche, die um der sachlichen Wirkung willen eingeführt werden. Bei den unter 2. fallenden ist noch zu unterscheiden, ob sie mildern oder verschärfen, verdeutlichen oder verschleiern, oder geradezu sachlich verändern, bei denen zu 3., ob sie zur Klärung des niedergelegten Gedankens oder Tatbestandes oder zu seiner Berichtigung dienen, oder ob endlich etwas sachlich Neues eingefügt wurde. Die Gruppen fließen notwendig ineinander über, doch läßt sich mit ihrer Hilfe die Verschiedenartigkeit und Vielseitigkeit der Cervinoschen Beiträge deutlich machen [2].

Beispiele. 1. Gruppe: Epp. 5, März 13: S. 7, Z. 34f.: ⟨da altra parte considerando⟩ add. in marg. S. 8, Z. 12: portando un Breve al Ser^{mo} re de Romani ⟨atto a⟩ S. M. in offitio corr. für ⟨di animo de⟩. Epp. 27, April 15: Die Reise des Bellagais del quale ⟨attendo⟩ che habbia qual frutto etc. corr. für 1. ⟨desidero⟩, 2. «spero». Epp. 50,

1) Diese erstreckt sich auf die Nr. M. T. 14, Epp. 25. 38. 69. 123. 139. 187. 210 [an Farnese]; M. T. 103, Epp. 50. 116^{A}. 128. 188, Ehses, S. 486^{5} [diese an die Kurie nach Rom]; M. T. 19, Epp. 86. 176. 206. 218 [an Kuriale außerhalb Roms — Morone, Dandino]; Epp. 27, S. 55^{5}. 156. 107 (an Truchseß und Madruzzo).

2) Wir vermeiden es, bei dieser Untersuchung auf diejenigen Gemeinbriefe zurückzugreifen, an denen ein Anteil Montes nachweisbar war, um größere Gewähr für die Cervinosche Herkunft der einzelnen Varianten zu haben.



Mai 4: N^{ro} S^{re} et la $M^{tà}$ Ces. <stiano bene insieme> für 1. <intendino bene>, 2. « se reconciliano ». Epp. 215, Dezember 2: <noi non vorremmo trovarci sul giorno deputato et publicato per tutto il mondo senza havere hauta ... la commissione certa> eine knappere und weniger persönliche Fassung der Begründung ihrer Bitte um eilige Übersendung des Eröffnungsbreves. Briefe, in denen diese Gruppe weitaus überwiegt, sind Epp. 25 vom April 13 und Epp. 187 vom November 8.

2. Gruppe, mildernd: Epp. 5, März 13, S. 7, Z. 31: il pericolo di aprire il concilio gia <in tal caso mezzo> smaccato ... < > add. Epp. 38, April 27: et proverderà alli insoliti modi che il vicerè di Napoli

<**par** che **tenga** contro li prelati del Regno **se** altrove sotto il suo dominio si facesse il medemo> | corr. für <ha fatto contro li prelati del Regno et che in Spagna se intende de volersi fare>....

Epp. 56^{B}, Mai 12: quali (sc. prelati) di dì in dì arrivano

<et ce ne domandano mostrando **dubitare** d'essere venuti indarno et forse la spesa et luogo incommodo l'incresce>. | corr. für <et per quanto si vede non troppo voluntiari per la spesa et il luogo incommodo et per l'opinione di venire indarno>.

verschleiernd: Epp. 5: Il R^{mo} card. di Trento al quale havemo conferito <il presente spaccio> für « parte de le lettere venute »[1]. Epp. 38 April 27: (S. $S^{tà}$) ha voluto che <secondo il ricordo del ambasciatore di S. $M^{tà}$ et de la propositione ch'ella ha fatta in dieta> V. S^{ria} R^{ma} vada all' Imperatore. < > getilgt.

Epp. 215, Dezember 2: <come alcuni ricordano essere> per un Breve particolare <che ancora noi approvamo> | < > Tilgungen, den Einfluß der Spanier auf den Wunsch nach einem Breve verschleiernd.

verschärfend: Epp. 127^{A}, August 13, S. 174, Z. 16 (Instruktion für Beccadello): disponere del concilio a modo suo <poi che Sa $M^{tà}$ mostrava tanta confidentia in S. $S^{tà}$ et la domandava tante grazie> für <con buona intelligentia del' Imperatore>. Z. 39 (Se Sa $M^{tà}$) ... voglia <hor che ha fatto il fatto suo in Germania>, che se stia qui ... < > add.

betonend: Epp. 116^{A}, Juli [25], an Maffeo, weist Abänderungen, die den Grundgedanken des Briefes betonen und unterstreichen, in größerer Zahl auf. Epp. 128, August 17: < > add.: <alla molta importantia della causa> conviene alla prudentia ...

sachlich ändernd: Epp. 69, Mai 27 (Gutachten für Farneses Verhandlungen mit dem Kaiser): ... stia sempre soda <in addurre l'incon-

1) Was zuerst übrigens für < > eingesetzt war, dann aber wieder dadurch verdrängt wurde.

venienti, quali possano veramenta seguire della non celebratione del concilio ...> corr. für soda <nel suo proposito che a S. Stà per infinite ragioni pareva di venire all apertione et celebratione del concilio>.

3. Gruppe: Klärung. Epp. 38, April 27: <La causa dell andata sua all Imperatore si deve proponere (so für narrare!) come è con effetto per le cose publiche> corr. für <La causa dell' andata de V. S. R. et J. all' Imperatore è principalmente per rispetto de>. Epp. 69, Mai 27: potria (S. Sà) dar maggior aiuto contra infideli <et heretici> für <o contra chi si sia>. Epp. 127^{A}, Instruktion für Becc.: S. 174, Z. 32, add.: nel che <quando S. Sà sia ben sicuro dela mente di S. M. come presupponemo> non parebbe difficoltà. ... S. 175, Z. 22, add.: Wille des Kaisers, die Eröffnung hinzuhalten <finché veranno gli altri prelati di Spagna, de Francia, de Portogello, de Polonia etc.>. ... Einführung von sachlich neuem: Epp. 20, April 8: Cervino fordert in eigenhändigem Schlußvermerk mit Hinweis auf die Vorgänge am Reichstage die Kurie auf: onde è tanto più necessario che noi ancora della banda nostra facciamo le provisione opportune. Epp. 66, Mai 23: Cervino erklärt die Überlassung der Entscheidung in Prokurationssachen an die Legaten für den Ausweg, der in der Angelegenheit der Prokuration beschritten werden müsse (Dies im entschiedenen Gegensatz zu Monte, daher diese Stelle als ihm eigentümlich wohl hier angeführt werden darf, trotzdem hier enge Zusammenarbeit mit Monte vorliegt). Epp. 127^{A}, S. 175, Z. 25: ... ingannare Dio, il mondo et se stessi <con perdita inquesto mezo di tant' anima>. < > add.

Ein besonders charakteristischer Brief ist Epp. 50, Mai 4, wo Cervino an Sta Fiora die Auslassungen Mendozas, durch La Cava überbracht, mitteilt. Außer einigen stilistischen Verbesserungen, deren eine unter Gruppe 1 angeführt ist, bringt er eine energische Berichtigung, indem er Mendozas Lob des Eröffnungsaufschubes durch Farnese zweifellos den Ausführungen Mendozas entsprechender mit den Worten begründet, S. 71, Z. 25: <perchè con questa cortesie si pigliava molto Sa M.> corr. für <perchè in effetto la via di star ben insieme era questa>. Seine eigene Antwort korrigiert Cervino in milderndem Sinne: ... essendo fatta la pace con infinito contento de Sa Stà era tolta via la causa

<de la differentia> für <principale de la iusta sua indignatione>.

et

<restava la coniunctione et l'amore anticho et la cura commune de provedere a bisogni de la Christianità quali ricerravano la celebratione de un bono concilio> für <restava solo la celebratione del concilio>.

Zweifellos hat Cervino hier den Tatbestand etwas verwischt. Es ist nicht anzunehmen, daß die endgültige liebenswürdige Formulierung die tatsächlich Mendoza gegenüber gebrauchte ist. Denn er entschuldigt sich in seinen Briefen an Paul III.[1], daß er damals Mendoza rispose forse con poca prudentia, ma bon zelo. Es liegt auch durchaus nicht im Wesen des Kardinals, in seinen Korrekturen ängstlich die Wahrheit zu suchen; ihm kommt es vielmehr darauf an, das für den Augenblick und die Persönlichkeit, zu der er spricht, Richtige zu finden. Das war für die Kurie meist und besonders im Verkehr mit Kaiserlichen nicht der entschiedene, sondern der verbindliche Ausdruck.

Wir haben durch diese Belege einen Einblick in die erstaunliche Vielseitigkeit der diplomatischen Kleinarbeit des Kardinals bekommen. Ein feines Stilgefühl heißt ihn unermüdlich nach dem knappsten, am meisten entsprechenden, würdigsten Ausdruck suchen. Kluger diplomatischer Takt läßt ihn die Härten und Kanten der zu behandelnden Gegenstände abschleifen, sei es, daß er die auf den Kaiser notwendige Rücksicht sogar innerhalb seines Briefwechsels mit der Kurie nimmt (Gruppe 2, Epp. 38, oben), sei es, daß er seinem Herrn peinliche Dinge rücksichtsvoll tilgt (ebda., Epp. 38, unten) oder umschreibt (ebda., Epp. 56[B]). Doch weiß er auch seinem Ausdruck die nötige Schärfe zu geben, wenn er auf die Kurie im gegenkaiserlichen Sinne einwirken will (Gruppe 2, Epp. 127[A]). In wohlüberlegter Berechnung auf die Einstellung des Gegners nimmt er sachliche Änderungen an seinen Ausführungen vor (Gruppe 2, Epp. 69). Wieder und wieder ist er bedacht, politisch wichtige Tatsachen an der richtigen Stelle anzubringen (3. Gruppe, Epp. 127[A], S. 175, 22. Epp. 20), vom Gang der Politik erforderte, in sich notwendige Maßregeln und Erwägungen zum klaren Ausdruck gelangen zu lassen (ebda., Epp. 38. 69. 66). Besondere Stileigentümlichkeiten lassen sich dagegen bei Cervino nicht feststellen, da sein Ausdruck völlig dem politischen Gedanken und der diplomatischen Berechnung dienen muß. Doch ist sein Stil, gerade weil er dem Gedanken sich ganz anpaßt, stets schlicht, knapp, klar. Nur selten feilt er lediglich um der Schönheit der Formulierung willen. Seine Varianten sind daher weit mehr durch die psychologische und diplomatische Tendenz, als durch eigentümliche Wendungen charakterisiert. Ehe wir an einigen Stellen behutsam von dieser Erkenntnis aus Licht in die Herkunft der handschriftlich nicht belegbaren Beiträge der Legaten zu bringen suchen, müssen wir sehen, in das Wesen von Montes Varianten einzudringen, soweit die spärlichen Beispiele es ermöglichen.

Verbindlich entgegenkommend, zeigt sich Monte in Ep. 29[A] (an Paul III.) vom 18. April, wo er das Eintreffen von Farneses Brief vom 11./12. durch eine Hinzufügung als Erfüllung ihres Wunsches nach Aufklärung seitens der Kurie hinstellt. Größere Zurückhaltung gegenüber dem Papste, als sein Kollege sie hat, beweist er Epp. 66,

1) Epp. 85, Mai 15.

Mai 23, indem er die entschiedene Formulierung Cervinos über die Prokurationsbulle abmildert: *che non sia mala di moderare quella generalità con qualche benemerito et veramente impedito.* In dem Brief an Madruzzo vom 21. Juli, Epp. 114, tilgt er die undiplomatische Wendung über den Zweck von Andelots Mission, die die der Kurie peinlichen Einzelheiten enthüllte, *zugunsten einer allgemeineren, den Tatbestand verschleiernden, aber die Würde des Papstes besser wahrenden Fassung.*

Den gegenüber dem Kaiser angeschlagenen Ton verschärft er in Epp. 29^{B} (geheim,' an Paul III.) vom 18. April, in dem er hinzufügt, *daß Mendoza die Freude an der Untätigkeit des Konzils an der Stirn geschrieben stehe.*

Im übrigen gehören Montes Beiträge aber durchaus zur 3. Gruppe. Durch sachliche Einfügungen oder Verdeutlichungen sucht er die Erkenntnis der Lage zu klären und zu bereichern: Epp. 127^{A} (Instruktion für Becc.), S. 174/75: ... (S. Heiligkeit bleibt hier) con l'instantia fatta <*et quasi protestatione di voler aprire*>. Epp. 29^{A}, April 18, drückt er die Besorgnis aus, daß *Karl den Reichstag mit Rücksicht auf die Türken schnell erledigen werde und dann zur Erörterung der Religion einen neuen ansetzen werde, da das Konzil versagt habe* (add.). Epp. 103, Juli 11, fügt er *kritische Bemerkungen über die Bedeutung der jüngst eingetroffenen Nuntienberichte* an. Epp. 152^{A}, September 27, bringt er verdeutlichende Zusätze, betr. die *Unterdrückung des Verlegungsgedankens durch ihn* gegenüber den Prälaten. Epp. 195, November 17, erweitert er die Darstellung der *Auseinandersetzung mit den Franzosen* durch ausführliche Zusätze.

Wir erkennen hieraus, daß auch Monte die diplomatischen Künste durchaus zur Verfügung stehen, doch scheinen seine Korrekturen hauptsächlich der Darstellung der Tatsachen gedient zu haben. Jedenfalls tritt die psychologisierende und diplomatisierende Tendenz bei Cervino weit stärker als bei dem älteren Kardinal hervor.

So dürfen wir daher durch die Schrift nicht fixierbare Varianten der letzteren Art, besonders wenn sie einen hervorragenden Schliff des Ausdruckes zeigen, *Cervino* zuweisen, zum Beispiel:

Epp. 22, April 10: <nella quale openione era intrato (sc. Mendoza) tanto oltre che qualch'uno accennava, che havrebbe pensato ancora di sedere appresso a noi>.	corr. für <nella quale frenesia era entrato tanto dentro che comminciava quasi accennar di voler seder pare a noi>.
Epp. 47, Mai 2: ancorchè <in tendiamo esser fatta> una bolla	corr. für ancorchè < sappiamo che N^{ro} S^{re} con conseglio del sacro collegio et a instantia et querela da tutti i prelati, che son' in corte di Roma habbi fatto>.

Epp. 127[A] (Instruktion für Beccadello): non potendo dire <il parer nostro circa il modo di tras ferir il concilio. . . . per non sapere noi> i primi principii. . . .

corr. für <dir alcuno il parer suo di qual che non sa>.

Doch diese Versuche, noch unbekannte Beispiele der feinen, geistigen Ziselierarbeit des Kardinals beizubringen, sind bei der Fülle der schon vorhandenen sicheren Belege nicht so wichtig. Es genügt, sie in ihrer Eigenart kennen gelernt zu haben und nach Möglichkeit, sowohl was ihre Zahl als auch, was ihre Art und Weise betrifft, von der Montes zu scheiden.

Wir können jetzt sagen, daß der Anteil Cervinos an der Korrespondenz der Legaten von Trient in den Gemeinbriefen den Montes in der Fülle der Beiträge und der Intensität der geistigen Durchdringung des Stoffes übertrifft. An der rastlosen Korrekturarbeit der Legaten ist er vornehmlich beteiligt. Dazu kommt, daß er in den Sonderbriefen, die er nach allen Seiten entsandte, die politisch wichtigsten Angelegenheiten für das Konzil erledigte. In diesen treten auch die großen Züge seiner Politik besonders klar hervor. Wie er in den Verhandlungen mit dem Kaiser Farnese die Stellung des argnente aufdrängt, wie er Dandino warnt, nichts Gegenwärtiges für Zukunftsaussichten preiszugeben, das erweist seinen offenen Blick für die Erfordernisse des großen diplomatischen Kampfes. Den bedeutenden Kirchenpolitiker, der freilich seine diplomatische Einstellung nicht verleugnen kann, noch will, zeigt ganz besonders der in seiner Art klassische Brief an Farnese vom 8. August (Epp. 123). In einfachem klaren Stil — die Minute ist übrigens ohne jede Korrektur —, in straffem, logischem Aufbau, Gedanke und Ausdruck gleich sicher, rät der Kardinal seinem Herrn hier mit Rücksicht auf die innere Schwäche der Kirche sowohl wie im Entgegenkommen gegen die Wünsche der Fürsten, zu dem Werk der Reform ohne das Konzil zu schreiten.

So erweist sich Cervino sowohl in der Kleinarbeit, als auch bei den grundlegenden Aufgaben der Legatenkorrespondenz als der hauptsächlich führende und tragende Mann.

Verbesserungen

für den Seite 225 ff. abgedruckten ersten Teil dieser Abhandlung

S. 228, Z. 17 v. o. „ernstlichen" für „rechtlichen".
Z. 4 v. u. Komma nach „Anliegens" gestr.
S. 329, Z. 12 v. o. „Nachfolger" für „Nachfolge".
S. 242, Z. 3 v. o. „seinen" für „seinem".
S. 247, Z. 11 v. u. „sie" für „er".
S. 249, Z. 7 v. o. Komma nach „verschleiert" zu setzen.
S. 250, Z. 18 v. o. „festhielten" für „festhielt".
S. 262, Z. 14 und 16 v. u. „vor" für „von".
S. 263, Z. 14 v. o. „müßte" für „mußte".

Ein kostbarer Reformationssammelband in der Lübecker Stadtbibliothek

Von Lic. Wilhelm Jannasch, Lübeck

Die Lübecker Stadtbibliothek besitzt seit einiger Zeit einen Sammelband von Schriften aus der Reformationszeit, auf den ich hiermit die Aufmerksamkeit lenken möchte [1]. Er enthält Johann Bugenhagens Lübecker Kirchenordnung (Der Keyserliken Stadt Lübeck Christlike Ordeninge / tho denste dem hilgen Euangelio / Christliker Leue / frede und enicheyt / vor de yōget yn eyner guden Scholen tho lerende. Vnde de Kercken denere vnd rechten armen Christlick tho vorsorgende. Dorch Jo. Bugen. Pom. beschreuen. 1531), im Faksimiledruck neu herausgegeben Lübeck bei Ferdinand Grautoff 1877, dadurch auch der Allgemeinheit trotz der verhältnismäßigen Seltenheit des in dem Sammelband erhaltenen Urdruckes leichter zugänglich; weiter einen von Bugenhagen verfaßten Auszug aus der Lübecker, Hamburger und Braunschweiger Kirchenordnung (Van mennigerleie Christliken saken tröstlike lere / genamen yth der Lübeker / Hamborger vnde der Brunswiker Ordeninge. Dorch Joannem Bugenhagen Pomern. M.D.XXXI); ferner die Lübecker Landkirchenordnung (Ordeninge der Lubischen butenn der Stadt yn erem gebede. M.D.XXXI). Alle drei Schriften sind durch den berühmten Lübecker Drucker Johann Balhorn gedruckt. Die wenigst umfangreichen Stücke des Sammelbandes stehen am Schluß; sie sind zugleich die kostbarsten: Zunächst eine vierte plattdeutsche Schrift „Christlike vnd Erbare erthöginge der Börger tho Münster in Westvalen / der Euangelischen lere haluen / yegen ehre Ouericheyt. Mit einer vohrrede D. Joan. Bugenhagen Pomern.“ Nach Ausweis der vorletzten Seite ebenfalls in Lübeck durch Johann Balhorn gedruckt 1532. Die Schrift, die in die Anfänge der Münsterschen Bewegung hineinführt und an die Wirksamkeit Bernd Rotmans zu St. Mauritius anknüpft, ist bisher in deutschen Bibliotheken überhaupt nicht, außerhalb Deutschlands nur im Britischen Museum zu London (1410, e 17 (4)) nachgewiesen [2]. Fast ebenso selten ist das letzte Stück der Sammlung, ein Wittenberger Lutherdruck von 1531 aus der Druckerei von Nickel Schirlentz, „Eine Predigt von den lieben Engeln / Durch Doct. Martin Luther / gepredigt an Sanct Michels tag / uber das Euangelion Mathej am xviij. Wittemberg. M. D. XXXI.“ Die in verschiedenen Drucken verbreitete Predigt ist in der vorliegenden Ausgabe nur zwei-

1) Der Band ist vom Standpunkt des Bibliothekars besprochen von Bibliothekar Dr. Franz Weber in Nordisk Tidschrift för Bok- od Biblioteksväsen, Jahrgang 12.

2) S. Georg Geisenhof, Bibliotheca Bugenhageniana, Bibliographie der Druckschriften des D. Joh. Bugenhagen, 1908.



mal nachgewiesen, in der Pastoralbibliothek zu Dessau und in der Hauptstaatsbibliothek zu München [1]. Der interessante Sammelband, der jetzt die Signatur Lub 8° 6800 führt, dürfte durch sein vorletztes Stück vielleicht noch hie und da neues Licht in die Anfänge der Wiedertäuferbewegung in Münster bringen, falls nicht schon das Londoner Exemplar, was mir nach flüchtiger Durchsicht der Literatur zunächst zweifelhaft erscheint, bereits irgendwo benutzt worden ist; Feststellungen dazu behalte ich mir vor.

Aus der Werdezeit von Hermann v. d. Goltz

Studentenbriefe aus Erlangen — Berlin — Tübingen — Bonn, 1853 bis 1857

Mitgeteilt von Eduard Freiherr von der Goltz, Greifswald

(Fortsetzung und Schluß)

2. Berlin (Sommer 1855 bis August 1856)

Im April 1855 in der preußischen Hauptstadt eingetroffen, fühlte er sich dort zuerst wenig wohl. Das Großstadtleben mit seinem Lärm gefiel ihm gar nicht und er erklärte dort — wo er später 30 Jahre wirken sollte — nie auf längere Zeit wohnen zu wollen! Auch die Kollegs befriedigten ihn anfangs nicht. Er verglich alles mit Erlangen — und der Vergleich fiel immer zu ungunsten der Berliner aus. So bot ihm zuerst nur der reichere gesellige Verkehr einigen Ersatz. Seinen ersten Stützpunkt fand er im Hause eines Onkels, des Oberst Karl Freiherr von der Goltz († als General der Kavallerie 1878), wo er mit verwandtschaftlicher Liebe aufgenommen wurde. Auch bei General von Sommerfeld, dessen Tochter Albertine später die Frau seines älteren Bruders Alexander wurde, und bei dem Feldmarschall Graf Dohna, einem alten Freunde seiner Großmutter und seines Vaters verkehrte er gern. An den Sonntag-Nachmittagen pilgerte er meist nach Tegel zu, vor die Tore Berlins, zu dem seinen Eltern befreundeten Dr. Kranichfeld, Professor der Medizin, der ein ausgesprochener Christ und ein sehr origineller Charakter war, einer der ersten

1) Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Band 22, S. LVIII.

Vorkämpfer der Antialkoholbewegung. An dem fröhlichen Treiben der Kranichfeldschen Jugend in dem schönen, großen Garten nahm er gern Anteil, und die Sonntagabendandachten, die meist der Professor selber hielt, taten ihm sehr wohl. So war ihm gerade dieser Kreis ein Ersatz für das, was er in Erlangen am Goebelschen Hause gehabt hatte. Oberflächlicher verkehrte er bei Hofprediger Strauß, General von Höpfner und bei Julius Stahl. — Soweit ihm das seine geringen Mittel erlaubten, besuchte er auch das Theater oder Konzerte und bildete sich in den Museen. Im Wingolf war er noch aktiv, ein Semester sogar als erster Chargierter. Aber das Verbindungsleben machte ihm in Berlin wenig Freude.

Im Studium suchte er zunächst die Lücken auszufüllen, die an ihm in der exegetischen und historischen Theologie noch geblieben waren.

In der neutestamentlichen Wissenschaft vermißt er Hofmanns reiche Anregungen besonders schmerzlich. Er hörte bei Adolf Wuttke ein Kolleg über die Johannesbriefe, kann sich aber in seine Methode nicht finden. „Wuttke nimmt", so schreibt er am 18. Mai 1855 den Eltern, „Satz für Satz und Wort für Wort vor, nachdem er im allgemeinen den Inhalt des Abschnitts dargelegt, und sucht denselben seinen Ideeninhalt zu entnehmen etwa wie jetzt auch zu Predigten die Schriftsteller meist benutzt werden, gar nichts von einer Reproduktion, nichts von einem Abspinnen des Gedankenfadens, einem Folgen in die Ideensphäre des Verfassers." Er studiert deshalb lieber zu Hause den Kommentar Luthardts zum Johannes-Evangelium. Es wird ihm, „wenn auch noch nicht an allen Stellen klar, doch aus einer fremden von weitem ehrfurchtsvoll angeschauten Schrift zu einer vertrauten und lieben". Mit Hofmanns Schriften beschäftigt er sich unausgesetzt weiter, und seine Grundanschauungen — nicht die Einzelexegese — bleiben ihm gültig.

Im alttestamentlichen Seminar nimmt er bei Hengstenberg an Übungen über Sacharja teil und macht für ihn auch eine Preisarbeit über „Schleiermachers Stellung zum Judentum und zum A. T.", die ihm mit 25 Taler prämiiert wird. Aber gleich sein erster persönlicher Besuch bei Hengstenberg wirkt auf ihn abstoßend. Denn Hengstenberg greift seinen geliebten Erlanger Meister an, nennt ihn gefährlich, und meint, „Calvin sei viel orthodox-luthe-

rischer als dieser Lutheraner, der nicht einmal die spezifische Bedeutung des Todes Christi recht zu würdigen wisse." Auch in dem Kolleg über alttestamentliche Einteilung ärgert G. sich beständig über Hengstenbergs scharfe persönliche Polemik und bedauert ironisch, daß diesem keine „Bannflüche" zur Verfügung ständen. So fehlt es G. in Berlin ganz an wirklich weiterbildender Anregung auf alttestamentlichem Gebiet. Regelmäßige kursorische Lektüre, erneute Durcharbeitung des Jesajas und gewissenhaftes Studium der hebräischen Grammatik müssen ihm ersetzen, was ihm an wissenschaftlicher Anregung mangelt. Es ist das auch später im Leben zu merken gewesen, daß er die alttestamentliche Geschichte nur unter Hofmannscher Beleuchtung kennen gelernt hatte, so daß er die von Wellhausen ausgehende Bewegung innerlich kaum verarbeiten konnte, zumal auch sein Berliner Kollege Dillmann ihm mehr Antipathie als Sympathie „den Neueren" gegenüber einflößte.

In der Kirchen- und Dogmengeschichte blieb er im wesentlichen auch auf Selbststudium angewiesen. Lehnerts Kolleg über Dogmengeschichte fand er zwar sprühend lebhaft, aber in der Sache ganz oberflächlich. So hielt er sich lieber an das Buch von Thomasius, das er mit größtem Interesse durcharbeitete. Auch Nitzsch' Symbolik bietet ihm im letzten Berliner Semester eine sehr wichtige Ergänzung in geschichtlicher Hinsicht. Vor allem wird er durch ihn mit der Geschichte der Symbole und mit der Entwicklung der Union vertraut. Aber im ganzen blieb ihm auch in der Kirchen- und Dogmengeschichte eine genauere Quellenkenntnis und eine speziellere wissenschaftliche Einführung in der Studentenzeit versagt. Das hat er freilich später durch fleißige geschichtliche Studien nachgeholt, und der häufige geistige Gedankenaustausch mit seinen Universitätskollegen, besonders auch mit Ad. Harnack in Berlin, hat diese studentischen Lücken ganz vergessen lassen. Trotzdem hat er es mir gegenüber oft beklagt, daß seine Studentenzeit ihm keine methodische und quellenmäßige Einführung geboten habe.

Sein ganzes Interesse wandte er in Berlin den dogmatischen und philosophischen Fragen zu, und es knüpfte sich daran von selbst eine Kritik der theologischen und kirchlichen Streitigkeiten der damaligen Zeit. Zuerst sucht er sich auch dafür durch Privatstudium den historischen Unterbau. Er arbeitete die lutherische Dogmatik

des 17. Jahrhunderts im „Hutterus redivivus", später auch in Schmids Buch durch und vertiefte sich mit Begeisterung in Calvins dialektisch scharfe Darstellung in der Institutio religionis christianae, die er auch später als Professor gern mit den Studenten durchnahm, um sie begrifflich zu schulen. Auch die lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften werden durchgearbeitet. Er sucht sich dabei über manches „Zopfige" und Veraltete hinwegzusetzen und ihren tiefen religiösen Grundkern zu erfassen. Die lutherischen befriedigen ihn mehr, obwohl er der allzu „salbungsvollen" Art der formula concordiae mit Kritik gegenübersteht. Was ihn bei K. J. Nitzsch besonders anzieht, ist nicht so sehr sein System der christlichen Lehre, in dessen spekulative Methode er sich nicht hineinzufinden weiß, sondern der Gesamteindruck seiner christlichen Persönlichkeit. Doch hören wir ihn darüber lieber selbst, aus seinen Briefen:

Aus dem Brief an Anna Müller vom 21. April 1855:

„Was mir in Erlangen Hofmann war, so das Centrum der Gedankenreihe, in die ich mich hier einlasse, ist mir hier Nitzsch. Mit großem Interesse höre ich ihn. Er macht in seinem ganzen Wesen den Eindruck eines Mannes voll Erfahrung und Tiefe, der keine Wissenschaft kennt, die nicht auch für das Leben Frucht bringt. Er bewegt sich in spekulativen Ideenkreisen und da sich diese in bestimmten, ihm eigentümlichen Ausdrücken fixiert haben, so ist es anfangs schwer, ihm zu folgen, da sein Vortrag Abschnitte und Übergänge schwer erkennen läßt. Sein Standpunkt oder vielmehr Ausgangspunkt in der wissenschaftlichen Darlegung des Christentums ist mir noch nicht ganz klar, doch befriedigt er mich bis jetzt nicht. Dagegen giebt er viel zu denken und übt dadurch eine treffliche Zucht; freilich angenehm ist es nicht; denn mich wenigstens bringt solches spekulative Denken nicht zur Klarheit sondern zuletzt dahin, daß ich verwirrter bin als vorher und bald an mir selber verzweifeln möchte. Da gilt es den Mut nicht zu verlieren, sich durchschlagen und nicht müde werden."

Brief an die Eltern vom 18. Mai 1855:

„Was mein Studium betrifft, so kann ich jetzt wohl schätzen, was ich in Erlangen hierin hatte. Nitzsch gibt zu denken, aber ich habe bis jetzt noch nicht bemerkt, daß er mir hilft, meine vielfach chaotisch verworrenen Begriffe in größere Klarheit zu setzen. Er hat eine Art zu spekulieren, philosophisch zu denken, in die ich mich wohl hineinzuversetzen und zu folgen vermag, die mich zuweilen selbst zu ähnlicher innerer Arbeit anregt, aber mich auch im einzelsten eigentlich zu keinem andern Resultat kommen läßt, als daß man auf diesem Wege zu

keinem Ziel gelangt. Wollte ich mich stetig auf diesem Gebiet bewegen, könnte ich an meinem Glauben Schiffbruch leiden. Z. B. in Lehren wie der von der Dreieinigkeit, den Eigenschaften Gottes sind Resultate meines Nachdenkens unvermittelte Gegensätze, und je tiefer ich gehe, desto einfacher also schroffer stellen diese sich heraus. Zuweilen will mir dann ganz der Mut sinken. Dazu lasse ich es freilich nicht kommen; aber immer fester wird die Überzeugung, daß diese Theologie nicht den rechten Ausgangspunkt hat; und ein wahrer Balsam ist es mir, wenn ich dann nach den Büchern der Erlanger zurückgreife; selten habe ich etwas gelesen, das so tief in mir Anklang gefunden hat, als Thomasius' Dogmatik, die ich vorgestern angefangen. Da ist Wahrheit, weil Leben, und weil sie aus dem Leben hervorquellend gemacht wird. Freilich komme ich ganz auf die Spur, die die meisten der Neuesten zum Konfessionalismus geführt hat. Aber dies Vorurteil kann mich doch nicht bewegen, einen Pfad zu meiden, von dem mir mein ganzes Ich sagt, daß in seiner Richtung der Weg zur Wahrheit führt. Vorzüglich interessiert mich daher jetzt das historische Gebiet und eine originell oder etwa umgestaltende Wirkung wirkt Nitzsch bis jetzt garnicht auf mich aus. Besonders nimmt mich der dogmengeschichtliche Stoff in Anspruch, freilich nur der Stoff; denn mein Interesse für ihn läßt mich um so mehr fühlen wie Lehnerdt an tieferer Durcharbeitung so unbefriedigt läßt."

An Anna Müller am 8. Juli 1855:

„Nitzsch ist immer würdig und ernst, und seine Reden voll gediegener Tiefe. Dabei besitzt er die Gabe, sich zu den Studenten herabzulassen und auf ihren Ideenkreis einzugehen und so kommt man nie leer aus seinem Hause. Es ist eine wahre Schande, daß der vortreffliche Mann hier wenig benutzt wird. Er hat fast am wenigsten Zuhörer von allen Professoren und man hört die verwegensten absprechendsten Äußerungen über ihn. Zum Teil mag das auch daher kommen, weil er sich von der konfessionellen Zeitströmung nicht mit fortreißen läßt. Die Köpfe sind gar zu sehr davon eingenommen auch schon bei den Studenten. Die Hauptsache bleibt allerdings, daß es Mühe kostet, sich in ihn hineinzudenken, daß er die Wissenschaft nicht wie Butter aufs Brot schmiert. Da liegt aber die Schuld nicht an Nitzsch, sondern an der Trägheit der Studenten."

Brief an Anna Müller vom 6. April 1856:

„Nitzsch' praktische Theologie habe ich mit dem größten Interesse studiert. Sein kirchlicher Standpunkt sagt mir ungemein zu. Es ist schreiendes Unrecht, diesen Mann des Indifferentismus gegen die reine Lehre der Reformation, gegen kirchliche Ordnung und Autorität des Hergebrachten anzuklagen. Soweit dies dem demütigen Glauben selbst der Einsichtsvollsten ziemt, hält er fest daran, steht aber mit Geistesfreiheit über kleinlichem Gezänk und glaubt die wesentliche Einheit und

gegenteilige Ergänzungsbedürftigkeit der beiden evangelischen Kirchengemeinschaften erkannt zu haben. Der principielle und geschichtliche Theil ist herrlich. Der zweite Band mit den Kunstlehren der einzelnen Disciplinen ... hat im Ganzen weniger gefallen, da er mir zu abstrakt, zu ideal, hier und da auch zu wenig scharf und bestimmt erscheint."

Brief an die Eltern vom 2. Mai 1856:

„Mein Hauptstudium ist Dogmatik, was mir ungemein viel Freude macht. Verschiedene Hilfsmittel habe ich hinzugezogen und schreibe nur nachher auch die allgemeinsten Resultate meiner Arbeit auf. Gegen die moderne theologische Spekulation (Rothe, Müller, Dorner auch Nitzsch) werde ich auf dogmatischem Gebiete immer mißtrauischer, selbst bei Hofmann scheint es mir bedenklich, daß er das Christentum aus dem christlichen Bewußtsein dialektisch entwickelt und die Heilige Schrift dann als Norm und Regulativ anwendet. Mir scheint sie nicht nur Kanon, sondern ursprüngliche Quelle sein zu müssen, damit nicht aus dem Herauslesen ein Hineinlesen wird. Daß die persönliche Erfahrung, der Heilsbesitz, das christliche Bewußtsein auch bei der Erhebung dogmatischen Stoffes tätig sein muß, ist zu seiner Wahrheit und Lebendigkeit erforderlich, aber es leistet nur werkzeugliche Dienste, es ist das freilich unumgänglich notwendige Organ mittels dessen das Christentum seinem vollen Umfang und Inhalt nach — der Schrift entnommen werden muß, und diese Anerkennung schließt, da ich Christ nur durch die Tätigkeit der im Wort und Sakrament sich selbst vollziehenden Kirche bin, schon ein, daß ich nicht hochmütig, sondern demütig, daß ich im lebendigen Zusammenhang mit der vom Heiligen Geist erfüllten Kirche und ihren durch alle Jahrhunderte hindurchgehenden, einhelligem Zeugnis, ja selbst näher im Anschluß an ein mütterliches Kirchentum mich wissenschaftlich über den christlichen Lehrinhalt der Heiligen Schrift orientiere."

Aus diesen Briefstellen geht deutlich hervor, nach welcher Richtung ihn Nitzsch beeinflußt hat, und was er bei ihm ablehnt. Gegenüber der „Spekulation" bleibt er durchaus bei dem Wunsch, sich allein durch „die Schrift" leiten zu lassen; aber im Gegensatz zum lutherischen Konfessionalismus wird er bei Nitzsch bestärkt. In dessen homiletischem und katechetischem Seminar arbeitet er mit Interesse mit. Seine erste Predigt hält er bei Nitzsch über Col. 3, 1—4. Sie wird lobend anerkannt, aber eine Neigung zur Weitläufigkeit, zu allzureichlicher Gedankenfülle und zu Wiederholungen wird gerügt — Mängel, die auch später seinen tiefdurchdachten Predigten noch anhafteten.

Bei Wuttke nimmt er zwei Semester hindurch an einem „Schleiermacher-Kränzchen" teil. Es regt ihn auf das leb-



hafteste an, diesen „freien, reifen Geist“ kennen zu lernen. Aber er findet doch, daß Schleiermacher das wesentlich Christliche zu stark verflache und umdeute. An Wuttkes Art der Behandlung bemängelte er die allzu scharfe Kritik, die es nicht verstehe, Schleiermacher von seinen Voraussetzungen aus zu begreifen. W. kritisiere fortgesetzt die Einzelheiten, ohne Schleiermachers Gesamtauffassung ausreichend klar herauszustellen und zu würdigen. Als mein Vater mit uns später Schleiermachers Glaubenslehre durchsprach, war es sein Hauptbemühen, diesen Fehler zu vermeiden. Er zeigte uns wohl an den Konsequenzen der Fehler Schleiermacherscher Grundauffassung, aber sein eigentliches Lehrziel war, nicht seine eigenen, sondern Scheiermachers Grundanschauungen lebendig zu machen. Die große Verehrung, die er Schleiermacher zeitlebens entgegenbrachte, wurzelt in der eingehenden Beschäftigung mit ihm in dieser Berliner Zeit.

Neben diesen dogmatischen Studien trieb er mit gleichem Eifer die philosophischen, darin war Trendelenburg sein Führer. Er hörte bei ihm zuerst Geschichte der Erziehung und der pädagogischen Systeme. Der Anfang der Vorlesung, der sich mit der Erziehungslehre bei Griechen und Römern beschäftigte, interessiert ihn wenig, Lebhaft aber wurde sein Interesse bei der Darstellung der neueren pädagogischen Systeme, und geradezu begeistert ist er dann im folgenden Semester von Trendelenburgs „Geschichte und Kritik der neueren philosophischen Systeme“. Auch seine Logik arbeitete er durch.

Charakteristisch ist es, von welcher Seite ihn Trendelenburg vor allem anzieht. Er schreibt darüber an die Eltern (Brief vom 20. Februar 1856):

„Am meisten habe ich dies Semester entschieden von Trendelenburg gehabt; der mich je länger je mehr anzieht, weil er das Seelenleben nach seiner intellektuellen und ethischen Weise so wahr, tief und gesund auffaßt und einen Idealismus lehrt, der nicht weiter geht als daß er das Wesen der Dinge nicht in den sinnfälligen Erscheinungen, sondern in dem vorherrschenden lebendigen Gedanken sucht, und der sich nicht in schwebende Abstraktionen verliert, sondern in die Wirklichkeit vertieft und hier den Geistesspuren nachgeht. In den letzten Stunden hat er uns bei der Darstellung des Willens ein recht nacktes Bild von dem ‚natürlichen Menschen‘ in seiner Eigensucht und den hierin ihr agens habenden Trieben, Affekten und Leidenschaften gegeben.“

Diese Äußerungen zeigen, wie G., innerlich von der pietistischen Fragestellung bestimmt und rein spekulativer Theologie abgeneigt, an die geschichtlich gegebene Wirklichkeit anknüpfen will.

Auf Trendelenburg beziehen sich auch im Brief vom 29. Mai 1856 mehrere charakteristische Sätze:

„Trendelenburgs Geschichte und Kritik der Systeme seit Kant interessiert mich ungemein, und ist überhaupt Trendelenburg nach Hofmann mit Nitzsch mein liebster Lehrer, den ich gehabt; er ist noch bei Kant, hat alle drei Kritiken desselben der Reihe nach genetisch entwickelt, Ausgangs- und Zielpunkt angegeben und auf die Unvollkommenheiten hingewiesen, namentlich den Subjektivismus der Erkenntnislehre, den unvermittelten Dualismus zwischen apriorischem Denken und der Erfahrungswelt aufgedeckt. Die affektlose Strenge wissenschaftlicher ganz der Sache hingegebener Untersuchung, und die Schärfe und Klarheit der Darstellung lernt man an Trendelenburg recht bewundern. Etwas weitläufig ist er allerdings, um deutlich zu sein."

Der Brief an die Eltern vom 23. Juli 1856 gibt dann ein mehr zusammenfassendes Zeitbild:

„... Mein Leben in Berlin ist das alte geblieben. Schon aber fängt die Unruhe der bevorstehenden Abreise an. An den Kollegien zehre ich noch immer mit vollen Zügen. Weniger liege ich aus Mangel an Zeit Kunstgenüssen ob. Trendelenburg hat in den letzten Wochen sehr eingehend Schleiermachers Ethik dargestellt und beurteilt. Jetzt bleiben für Hegel und Herbart nur mehr 10 Stunden übrig, was mir leid tut, da ich diese beiden von den neueren Philosophen gerade am wenigsten verstehe, d. h. ihnen nachdenken kann. In der letzten Stunde hat er uns auf Fr. v. Baader aufmerksam gemacht, der mit Schelling verwandt, aber mehr auf ihn gewirkt haben als von ihm beeinflußt sein soll, dessen Philosophie jetzt von seinem Schüler begeistert verbreitet wird als die Philosophie der Zukunft. Nitzsch geht jetzt mit besonderer Liebe und urkundlicher Genauigkeit auf die alten und neuen Unionsbestrebungen ein, trägt zwar nicht ohne Farbe vor, geht aber auch tief auf den dogmatischen Gegensatz der beiden Konfessionen ein. Wegen dieser beiden Kollegien ist es mir ganz besonders lieb, daß ich diesen Sommer noch in Berlin geblieben bin. Zwischen Hofmann und den Orthodoxen hat sich jetzt ein höchst bedeutsamer und gewiß folgenreicher Streit erhoben, dessen Ausgang die Entscheidung bringen wird, ob die lutherische Kirche allen Fortschritten in der Wissenschaft entsagen, sich gemächlich auf dem Polster der alten Formen betten oder im Kampf stets von neuem aus der reichen Quelle tiefer und tiefer schöpfen will. Die Heerlager sind sehr interessant. Hengstenberg, der Unierte! auf Seite der Orthodoxen gegen Hofmann, den Altlutheraner! der der Freiheit kirchlicher Lebensbewegung das Wort redet. Hier werden des Herzens Gedanken offenbar werden. Möchte die Frucht des Kampfes sein, daß offen

und ehrlich jeder sagt, was er will, die einen nicht unter der Maske einer Union, die gesetzlichste Orthodoxie befördern, die andern unter einer Fahne mit den lutherischen Hierarchen, doch das Panier evangelischer Freiheit hochhalten. Denn durchdringen wird Hofmann gewiß nicht wohl aber vielleicht seinerseits auf eine entschiedenere Stellung gegenüber dem modernen Confessionalismus gedrängt werden. Tief betrüben muß der Ton, in dem die theologischen Streitigkeiten immer geführt zu werden pflegen. Immer mischt sich persönliche Gehässigkeit ein. Hofmanns Theologie glaube ich jetzt gründlich verstanden, wenn auch noch nicht verarbeitet zu haben. Seine Abweichung von der kirchlichen Lehre ist allerdings nicht formal, wie er angibt, sondern material."

Über Hofmann und seine Theologie spricht eingehender der Brief vom 13. Juni 1856, der auch auf G.s philosophische Beschäftigung noch einmal zurückkommt. Er knüpft dabei an den im eben zitierten Brief auch berührten Streit an, der zwischen Hofmann und den Rostockern entstanden war:

„Hengstenberg geifert jetzt förmlich allenthalben gegen Hofmann los und die Rostocker ziehen auch schon gegen dessen Kirchlichkeit zu Felde. Da bereiten sich vielleicht wichtige Dinge vor. Hofmann hatte längst erwartet und gewünscht, daß man ihn angreifen würde. Übrigens über seinen theologischen Standpunkt bin ich durch seinen ‚Schriftbeweis' um vieles klarer geworden. Er ist auch entschieden spekulativer Theologe, und daß er sein System eine evolvierende, nicht deduzierende Entfaltung des Christentums, sofern es in ihm als Christ wirkliches Leben ist, nennt, ist große Selbsttäuschung, da er teils der Schrift rein objektiv entnimmt, was er zu evolvieren glaubt, teils auch ganz entschieden deduziert, so z. B. daß Gott sich in die Ungleichheit eines innergöttlichen Verhältnisses (Dreieinigkeit) begeben hat, um der Gott des Menschen zu sein, der der wesentliche Gegenstand des ewigen Liebeswillens Gottes ist. Eine sehr bedenkliche Lehre! Das göttliche Ich, das im Menschen Jesus erschienen ist, nennt er daher ‚Gott das urbildliche Weltziel'. Was ist das viel anderes, als ein idealer Urmensch! Die Objektivität und Absolutheit der göttlichen Dreieinigkeit verschwindet gar sehr. Doch davon einmal mündlich mehr.

In der letzten Zeit suche ich ernstlich eine feste philosophische Grundlage zu gewinnen, d. h. in dem Sinne, ich suche gewandt und heimisch zu werden in allen Formen menschlichen Denkens. Die menschliche Geistesgeschichte ist sonst nicht zu verstehen. Trendelenburgs Vorlesung über ‚die neueren Systeme' hilft mir dazu wesentlich. Fichte habe ich allerdings auch durch ihn ganz und gar nicht verstehen gelernt. Sehr sagt mir die Philosophie Jakobis zu, soweit ich sie gehört. Wenigstens scheint seine Polemik gegen Kant und Fichte einerseits, sowie Spinoza andrerseits ganz berechtigt und auch die Grundlage seiner Position richtig. Mit Trendelenburgs Logik beschäftige ich mich auch, der einen neuen, zwischen

Kant und Hegel liegenden Weg einschlägt und von dem Versuch einer Vermittlung zwischen Denken und Sein ausgehend zu der beiden gemeinsamen Tätigkeit der Bewegung kommt, welcher Begriff mit dem des Zwecks verbunden die Grundlage seines Systems bilden."

Mehrere Ausführungen der letzten Briefe zeigen uns, wie G. am Schluß seiner Berliner Zeit auch Stellung zu den theologischen und kirchlichen Parteien zu nehmen beginnt. Sein Orientierungspunkt bleibt immer die Heilige Schrift. Allem Parteiwesen ist er gründlich abgeneigt. Er will die Dinge innerlich bei sich verarbeiten und das Gute und Wahre nehmen, wo er es findet. Hat man ihn später einen „Vermittlungstheologen" oder gar einen vermittelnden „Kirchendiplomaten" genannt, so zeigen schon diese Studentenbriefe, wo bei ihm die innerste Triebfeder für alle „Vermittlung" lag. Nicht ein schwankendes „Einerseits-Andrerseits" hat ihn geleitet, sondern der feste Wille, allein nach der Heiligen Schrift sich zu richten und das Reich Gottes zu fördern. Danach richtet sich auch später seine Stellung im kirchlichen Leben. Natürlich sind die Äußerungen des Studenten noch unbestimmt, und seine späteren Anschauungen sind noch nicht entwickelt. Aber stimmungsmäßig sind sie schon angedeutet. Das Berliner Parteileben hat ihn schon damals angewidert. Hören wir einige dafür charakteristische Äußerungen:

An Anna Müller am 10. Juni 1855:

„Am ärgerlichsten ist mir immer, was die Leute immer eine so verschiedene Sprache sprechen und dadurch die meisten Mißverständnisse hervorrufen. Wenn alle Gelehrten ihre Gedanken in eine begriffliche Form kleideten und sich in der Polemik die Eigenliebe nicht an die ihnen eigene Form hinge, würde nicht halb so viel Streit in der Welt sein ... Wo man hinkam, ist Partei und wo Partei ist, ist mehr oder weniger Blindheit. Da soll man wählen, sich entscheiden und doch findet man die Wahrheit und das Maaß nirgends ganz vertreten, sondern vertheilt und überall mit Irrtum, Lüge und Leidenschaft untermischt. Wenn dieser Gedanke nieder drücken kann, bleibt doch der Trost: Ja wir haben irgendwo die Wahrheit ganz, und nicht nur ganz, sondern auch reich, deutlich wirksam, von Gott uns selbst gegeben, wir haben die Wahrheit in seinem Wort. Immer lebendiger tritt mir die Wahrheit vor die Seele, mich in die Heilige Schrift hineinzuforschen, hineinzuleben, hineinzubeten."

An die Eltern vom 21. März 1856: „Mein Streben auf der Universität ist nicht, Kirchenmann zu werden in einer bestimmten mit der Muttermilch eingesogenen Richtung, sondern im Worte Gottes gegründet

zu werden und mit dem mannigfachen kirchlichen Zeitgeist mich zunächst nur vertraut zu machen."

Brief an Anna Müller vom 11. Juli 1856: „Ein Charakterzug geht jetzt schon durch all' mein Denken, Reden und Handeln hindurch, der anfängt zur Gesinnung zu werden; das ist eine Gleichgültigkeit gegen die Form geschichtlicher oder neugemachter Gegensätze oder vielmehr das Streben sie in eine Einheit zusammenzusetzen. ‚thum', ‚ismus' und andere Schlagworte erfüllen jetzt die in allen Gebieten geistigen Lebens so scharf zerspaltene Welt und jeder hat ein Gespenst von der Weltanschauung, die nicht die seinige ist, worunter er alles mögliche Schlechte, Gefährliche, Unwahre drunter befaßt. Man sucht nicht einmal mehr nach Einheitspunkten und beruhigt sich dabei: ‚Das sind nun einmal unverträgliche Standpunkte.' Es giebt aber nur einen unversöhnlichen Gegensatz: das ist die sich im Menschen wollende Liebe Gottes, die nach selbstischer Abkehr des Menschen als Gnade von Neuem erscheint, und das dieser Liebe widerstrebende Wollen, die Sünde. Aber über diesen Gegensatz, dessen einzige Vermittlung in Jesu ist, hüpft man sehr leicht hinweg. Dagegen gilt: Stehe ich fest in täglich, tiefer und tiefer gehenden Erkenntniß dieses Gegensatzes begründet, so möge mir Gott meine Augen helle machen, daß ich weder im Franzosen noch im Russen den Bruder vergesse, weder im Konfessionalismus noch im Subjektivismus das wahre religiöse Leben und Streben unbeachtet lasse, weder im gesunden Drange der Völker nach politischer und religiöser Freiheit nichts als den Revolutionsteufel, noch in dem Streben nach Neubegründung einer festen bürgerlichen Ordnung nur Egoismus und Despotismus erblicke u. s. w. Es gilt das Herz offen für die Liebe und die Augen hell für Verständniß durch die Liebe halten, aber sich in der Liebe zu gründen, die alles Gottwidrige haßt, weil es gegen die Liebe ist."

Endlich sei einer Erörterung hier noch Raum gewährt, welche die erste deutliche Stellung zu kirchlichen Fragen andeutet. Wir werden sehen, wie stark er in Tübingen unter dem Einfluß Becks an der „Kirche" Kritik zu üben veranlaßt wird. Man sieht aber in den nachfolgenden Äußerungen, daß nicht erst Beck solche Gedanken in ihm geweckt hat. Er lernte in Berlin die starke Vermischung religiöser und politischer Fragen kennen. Die Verwechselung der empirischen Kirche mit der Kirche Gottes trat ihm auf Schritt und Tritt entgegen. Diese Konfusion, die er im späteren Leben im Gegensatz zu Adolf Stöcker bekämpfte, lehnte er schon damals ab, wenn auch der Gedanke der „Missionskirche" später landeskirchlichen Gesichtspunkten weichen mußte. Mancher Freund der „Volksmission" wird in den folgenden Worten seine Gedanken ausgedrückt finden:

Aus einem Brief an Anna Müller vom 12. Oktober 1856: „Über das Wesen und den Beruf der Kirche habe ich in der letzten Zeit viel nachgedacht und mit Schmerz erfüllt es mich, daß man das „Kirchliche“ und „Politische“, das religiöse und das soziale Gebiet nicht gehörig unterscheidet. Scheiden soll man es nicht, aber unterscheiden. Die ganze social-politische Welt theilt jetzt der Gegensatz vom Objektivismus und Subjektivismus, Conservatismus und Fortschrittsbestrebungen und statt daß sich diese beiden Richtungen ergänzen und in ihrer Wahrheit eine werden, stehen sie sich unversöhnlich schroff gegenüber, hassen sich und verstehet keiner den andern. Ganz dieselben Gegensätze pflanzen sich auf dem Gebiet der Kirche auf unter den Namen Konfession und Union, Kirchlichkeit und Toleranz und zehren an dem Lebensmark der Gemeinschaft, die berufen ist, das Reich Gottes auf Erden zu gründen, zu erweitern, zu vertiefen. Da sehen sie alle „die Kirche“ mit fleischlichen Augen an. Die Einen wollen sich weiden an ihrem stattlichen Bau, ihrer Erhabenheit und Schönheit und mit Andacht sich in das Geisteswesen, das der alten ehrwürdigen Mutter eignet, versenken. Sie wollen schon in ihr, nicht durch sie das Himmelreich haben und welch' Himmelreich! Einen Komplex frommer Empfindungen, der ihnen einen gemüthlichen Stützpunkt gewährt für ihr ganzes irdisches Treiben und eine festgegründete Anstalt, die ihnen verbürgt für deren Gehalt. Die anderen sehen in der Kirche wieder nichts als ein Produkt des menschlichen Geistes, speciell des religiösen Geistes und glauben ihr Spiel mit dem Werk Gottes treiben zu können nach eigener Eingebung und Willkür. Freventlich experimentieren sie an Gottes Wort und Ordnung, nicht wissend, woran sie sich vergreifen. Diesen und vielen andern Mißgriffen des Gedankens und der That würde man überhoben sein, wenn man sich gewöhnte, die Kirche als Missionsanstalt aufzufassen, die das Werk Gottes, das Jesus auf Erden vollführt, durch das Wort in die Welt hineingestalten soll, durch das Sakrament pfandweise das ewige Leben aneignen soll. An dem Bau der Kirche als Gemeinschaft soll nicht mit ästhetischer Tendenz gearbeitet werden, daß eine Form sich gestalte, die dem inneren Gehalt der Gemeinschaft vollkommen entspreche, sondern mit teleologischer Tendenz, daß die eine große Anstalt der Gnadenmittel sich zweckmäßig verzweige in kleinen Anstalten, die durch dauernde solide Institutionen am weitesten innerlichsten und wirksamsten den Missionsberuf der Kirche ausführen und die Garantie in sich tragen, daß dies auch in Zukunft geschehe. Missionsberuf verstehe ich hier im weittragendsten Sinn dieses Wortes, und es wäre eine belohnende Arbeit mit praktischem Umblick und geistigem Einblick auszuführen, wie sich im häuslichen, staatlichen und socialen Leben dieser Missionsberuf der Kirche und des Dieners der Kirche in den einzelnen Verhältnissen zu gestalten haben. Alle die Wirren, die der christlichen Geschichte Bewegung gaben, das Verhältniß von Staat, Schule, Ehe etc. zur Kirche würde in dieser Auffassung ihre beiden

Theilen ihr vollkommen recht lassende Lösung finden. Das Hervortreten mit Ansprüchen, die ihr Gebiet überschreiten, hat der Kirche zuerst schwindsüchtige Blüthen, dann schnelles Verderben gegeben."

Dieser Brief stammt schon aus der Ferienzeit im Herbst 1856, als G. Berlin schon verlassen hatte und die dort gewonnenen Eindrücke in sich verarbeitete. Er brachte diese Zeit im Elternhause zu Koblenz zu und ging dann Ende Oktober nach Tübingen.

3. Tübingen (Okt. 1856 bis August 1857).

In Tübingen lebte von der Goltz fast ganz der Arbeit und beteiligte sich am studentischen Leben wenig. Auch der Familienverkehr war nur ein beschränkter. Nur in den Familien Helfferich und Tafel war er häufiger, zuweilen bei Beck, Oehler und Fichte. Bei F. Chr. Baur machte er nur einen kurzen Besuch, wurde „steifhöflich" empfangen und trat ihm auch weiterhin nicht näher. Im Kolleg hatte er den Eindruck, daß die geistige Lebenskraft des berühmten Führers der Tübinger Schule schon in etwas gebrochen sei. Mit einigen Freunden bildete von der Goltz ein wissenschaftliches Kränzchen, das sie stolz „die Akademie" nannten. Man kam wöchentlich zusammen, um eigene Geistesprodukte vorzutragen. Teilnehmer waren die beiden Söhne des Berliner Generalsuperintendenten Hoffmann, Karl und Wilhelm, Karl Sachse (theol.), ein Mediziner Sick und die Theologen Paulus und Barmer. Man sprach über naturwissenschaftliche, philosophische, klassisch-philologische und theologische Themata. Goltz behandelte z. B. das Problem der Willensfreiheit, das Verhältnis von Fühlen, Wissen und Wollen und den Begriff der „Phantasie". Diese Aufsätze waren die ersten Versuche eigener Produktivität. Die Freunde hatten viel Anregung davon, blieben zeitlebens in treuer Freundschaft und trafen, ihrem Versprechen gemäß, fast alle bei dem Tübinger Universitätsjubiläum im Jahre 1877 wieder zusammen.

Den eigentlich beherrschenden Einfluß auf sein inneres Leben wie auf sein theologisches Denken übte in Tübingen Johann Tobias Beck aus, bei dem er im Wintersemester 1856/57 den zweiten Teil der Ethik, über Auslegung des Römerbriefes, im Sommer 1857 Auslegung des Epheserbriefes und die Pastorallehren des Neuen Testaments hörte. Was ihn an Beck so anzog, war vor allem seine innerliche Beugung unter die Heilige Schrift. Davon

gewann G. die Freiheit selbständigen Denkens, unbekümmert um dogmatische oder kirchliche Schranken. Die sehr scharfe Kritik, die Beck an allen Erscheinungen des kirchlichen Lebens übte, erschien ihm zwar zu weitgehend. Aber er erkannte innerlich den Maßstab an, den Beck an die Dinge anlegte. Nichts als „die Schrift" sollte maßgebend sein und die innerliche Orientierung an den Heilsgedanken Gottes. So förderte Beck die innere Krisis bei G., die jeder Theologe einmal durchmacht, wenn er die innerlich gewordenen Ideale mit den Wirklichkeiten des Lebens und den Zeitströmungen seiner Gegenwart vergleicht. Becks Predigten sowohl wie der ganze Eindruck seiner Persönlichkeit wirkten in gleicher Richtung. Den Konfessionalismus überwand G. nun völlig; im übrigen löste Beck die Spannung, die zwischen den Erlanger und den Berliner Eindrücken bestanden hatte, und gab ihm eine innere Freiheit gegenüber allen Autoritäten der Vergangenheit und der Gegenwart, die ihn zeitlebens unabhängig machte gegenüber allem Parteidoktrinarismus.

Hören wir ihn nun selbst, was er über Beck schreibt:

An die Eltern vom 7. November 1856: „Von 11—12 Uhr höre ich bei Beck Ethik, von 3—4 Uhr Römerbrief. Er hat die konsequenteste biblische Methode, die mir noch vorgekommen ist, ist aber, wie mir scheint, nicht frei von Formalismus und entnimmt der Schrift zu viel, verkennt auch zu sehr ihre Bilder- und Gleichnißsprache. Aber die Tiefe der Forschung und die unbedingte Unterwerfung unter das Wort Gottes ist groß. Am wirksamsten ist auf mich der Ernst seiner christlichen Lebensanschauung, der ganz frei von Pietismus ist, aber noch ernster wie dieser. Sein ganzer Charakter ist scharf, bestimmt, originell, aber seine Richtung vorzugsweise negativ, indem ihm nichts gut ist und alle Bestrebungen unserer Zeit, auch die christliche, wie innere und äußere Mission seinem Verwerfungsurteil anheimfallen. Doch ist seine Polemik nicht Raisonnement, sondern auf Gesinnung und Erfahrung ruhende Überzeugung, die das Ziel jedes Menschenlebens allein in der Grundlegung und Pflege des persönlichen Verhältnisses zu Gott in Christo sieht. Er bildet vielfach eine Ergänzung zu Hofmann, und außer diesem hat mich noch kein Theologe so innerlich erfaßt. Seine Exegese ist mir zu sehr Analysierung der biblischen Begriffe, weniger genetische Reproduktion des Gedankenganges."

An die Eltern vom 23. November 1856: „Beck faßt mich mehr und mehr, und ich glaube, er wird einen fast so durchgreifenden Einfluß wie Hofmann auf mich ausüben, wenn auch mehr auf sittlichem Gebiet. Ohne die tiefsten Gedanken ist er gar nicht, wenn auch sein Gesichts-

kreis sich nicht auf einen großen Umfang erstreckt und er mit allem Bestehenden gar zu sehr gebrochen hat. Namentlich ist die Methode seiner Exegese sehr originell und lehrreich. Auch auf Spaziergängen, wenn man ihn anbohrt, ist er in gehaltvoller Weise mitteilsam. Im Lehrvortrag ist er leider etwas breit und sich wiederholend."

An die Eltern vom 6. Dezember 1856: „Heute predigt Palmer. Seine Predigten sind sehr künstlerisch angelegt und positiven Inhaltes. Man wird aber nicht warm dabei und nicht angefaßt. Da ist Beck anders, der rein aus dem Wort redet, aber ohne Rethorik die Sache nahebringt und daher die Gewissen faßt. Übrigens sind seine Predigten gerade wie seine Collegs; er verweist auch in der Ethik oft auf sie. Seine wissenschaftliche Darstellung ist etwas breit und umständlich. Überhaupt setzen hier alle Kathedervorträge schrecklich bornierte Köpfe voraus. Im Römerbrief steht Beck noch am Anfang von C 2, die Exegese aber ist ausgezeichnet und man hat etwas Bleibendes davon. In seinen praktischen Exkursionen muß gelegentlich die Berliner Conferenz (die in Schloß Monbijou) und das Bairische Oberkonsistorium unter dem Namen „Kirchenmacherei" herhalten. Alle die Bestrebungen unserer Zeit nach Formulierung und Gestaltung der öffentlichen Zustände, mögen sie konfessionell oder unionistisch sein, bekäimpft er mit den Waffen des Geistes und Wortes. Manchmal tut er wohl Lufthebe und stellt sich die Gegner anders vor als sie sind. Aber im ganzen geht er sehr tief auf den Grund christlichen Lebens ein nicht in Abstraktion, sondern in den konkretesten, realsten Beziehungen und ist besonders bestrebt, alles gemachte, unwahre oder übertriebene Scheinwesen seiner gleißnerischen Hülle zu entkleiden. Doch schadet, glaube ich, diese seine Richtung, da die jungen Leute, ohne den Halt der Gesinnung zu haben, gern raisonnieren und namentlich der bestehenden Kirche innerlich entfremdet werden. So z. B. gerade die Besten gehen Sonntags nur dann in die Kirche, wenn Beck predigt, und das kommt nur alle 4—5 Wochen vor. Das wird sich gewiß bei ihnen als Pfarrer rächen und bei den abstrakteren Norddeutschen, die aus allem gleich Theorien und Prinzipien machen, noch mehr als den nüchternen Schwaben.

— —

Mit Rothe werde ich nächste Woche fertig. Seine Behandlung der Theologie verletzt mich geradezu. Die Vermessenheit der menschlichen Vernunft, über diese Dinge im Tone des Meisters zu reden, an die ihre Kraft nicht reicht und ihr Selbstbetrug, indem sie mit fremden, der Erfahrung entnommenen Federn sich schmückt, endlich die Unlauterkeit, mit der sie Tatsachen, die sich nicht deduzieren lassen, wie die Sünde, verdreht, entmarkt und zurechtschneidet, ist hier auf die Spitze getrieben [1]. Übrigens glaube ich doch, daß auch der Theolog der Philosophie nicht

1) Im späteren Leben hat G. Richard Rothe außerordentlich geschätzt, wenn er auch seine rein spekulative Methode ablehnt. Er nahm in Berlin häufig mit den Studenten den ersten Band von Rothes Ethik durch, um sie im Denken zu schulen.



entbehren kann, und zwar müßte sie als Kritik zwischen die historische und systematische Theologie treten; jene gibt den Stoff, diese die wissenschaftliche Form. Die Kritik vermittelt beide in der Methode. Es braucht ja nicht jeder Christ Bibelforscher und Theologe zu sein; aber wer Theolog sein will, kann sich der Philosophie nicht entziehen. Die Feinde der Philosophie in der Theologie bringen doch die zur einen Tür ausgetriebene Philosophie in ihren individuellen Begriffen zur andren wieder herein und die Folge solcher Selbsttäuschung ist meist Unklarheit, da sie sich über die Prinzipien keine Rechenschaft geben."

An die Eltern vom 25. Januar 1857: „Becks entschiedene Theologie drängt zu Entschiedenheit und ihren Einflüssen habe ich mich jetzt unterstellt. Hoffentlich wird Segen daraus entsprießen. Mehrere Stunden arbeite ich täglich daran und bin mit dem ganzen Menschen dabei. Wissenschaftlich steht Beck Hofmann ebenso weit nach, als er ihn an geistlichem Charakter und Tiefe weit hinter sich läßt. Was mich mit umso mehr Vertrauen an Beck schließt, ist das Maaß, die Besonnenheit, mit der er alles in der Welt ansieht, und die Gedankenenergie, mit der er nirgends bei der Parthei und ihrer Phrase stehen bleibt. Es ist merkwürdig, wie sich meine christlichen und socialen Ansichten in mir vorbereitet hatten, um in Beck ihren klaren Ausdruck und ihre prinzipielle Begründung zu finden. Er ist persönlich oft sehr schroff und blind gegen das Gute, was noch in der Welt ist, aber in seiner Theorie gar nicht einseitig. Vielleicht schicke ich Euch nächstens einmal eine Predigt von ihm. Bei ihm sieht man, was eine wirkliche und vollzogene Gehorsamsbeugung unter das Wort Gottes, mit Nachdenken verbunden, mit geistiger Selbstständigkeit aus dem Menschen macht. Nur der Christ kann, wenn Gesinnung und Überzeugung sich gegenseitig verstärken, frei sein von den verführerischen Axiomen des Zeitgeistes, von denen das ganze öffentliche Leben bestimmt ist. Im Museum lese ich öfters Zeitschriften, auch kirchliche. In keinem fast ist mir der Ton unangenehmer als in den heutigen Stimmführern der Union, namentlich der protestantischen Kirchenzeitung, aber auch der Darmstädtischen. Es ist wirklich ein geistlicher Bramarbasismus in ihnen herrschend: „Wir stehen auf der Höhe des Lichtes, fern von allem Parteiwesen." Und was ist ihr Charakter? Christlich gefärbter Humanismus und dieser selbst Partei. Doch freilich sind solche Zeitkrankheiten, namentlich auch die der Raisonnements, nicht außer mir, sondern ich trage sie selbst in mir und hier will ich sie zuerst bekämpfen und töten, dann aber auch nach außen nicht polterndes, sondern schlichtes Zeugnis ablegen, und dabei soll mich keine Rücksicht auf Urteil und Gefallen der Menschen einschränken oder einschüchtern. Das ist auch trotz allem Weltverbessern das einzige Mittel, der Welt aufzuhelfen, d. h. einen kleinen Teil aus der Masse zu retten, ohne Scheu, einfach und bestimmt Zeugnis abzulegen von der Wahrheit, halbe, gutmeinende Herzen zur Entschiedenheit zu drängen, verblendeten Aufrichtigen die Augen zu öffnen. Es ist mir einer der dunkelsten Wege Gottes,

wie er das Schifflein seiner Gemeinde so in die Arme von Staat und Kirche hineingestellt hat, die ihre Wellen über ihm zusammenschlagen lassen, sodaß unser kurzsichtiges Auge nur mühsam seine Spuren entdeckt. An dieser Verwechslung zwischen der verborgen ihren Faden durch die Weltgeschichte ziehenden Gemeinde Jesu mit den großen öffentlichen Institutionen lebt die Kirche ihr äußeres, streitvolles Leben, und keine Philosophie hat durch Aufhebung dieses Widerspruches in dem notwendigen Gegensatz von Ideal und Leben die Welt zu beruhigen vermocht. Wenn die Christen sich an den von der Schrift doch so klar ausgesprochenen Gedanken gewöhnen könnten, daß ihnen nicht die ganze Welt bestimmt ist in diesem Aeon, so würden sie weniger in die Breite, aber mehr in die Tiefe wirken, weniger die allgemeine Entwicklung fördern, aber mehr Gottes Kinder zeugen! Doch genug!"

An die Eltern vom 20. Februar 1857: „Mit Becks Ethik bin ich noch immer eifrig beschäftigt, jetzt gerade mit der Lehre von den Sakramenten. Im Ganzen hat er dem Resultat nach die lutherische Grundanschauung, aber anders begründet und angewandt. Die Kindertaufe verwirft er ganz als eigentliche Taufe. Sie ist ihm nur eine passende, aber ganz unwesentliche, menschliche Form für die Darbringung der Kinder durch christliche Eltern an den Herrn, daß er sie segne. Sein Schriftbeweis gegen die Kindertaufe hat mir sehr eingeleuchtet, wogegen der Versuch, ihr doch eine Bedeutung abzugewinnen, mir unkonsequent und gekünstelt vorkam. Vielleicht faßt er auch die Taufe zu sehr als Bad positiver Wiedergeburt und Erneuerung, und dann ließe sich noch eine Rechtfertigung für die Kindertaufe finden. Gibt es eine gründliche, ausreichende, schriftmäßige Verteidigung der Kindertaufe? Vielleicht weiß es Onkel Max (Goebel). Beck tut daran nicht gut, daß er manchmal zu viel zerstört, ohne genügend aufzubauen. Jenes ist aber weit leichter als dieses und ohne dasselbe gefährlich. Man kann sich aber bei ihm, auch seinem Niederwerfen, wenn man sich den eignen Blick frei hält, darum mit Vertrauen hingeben, weil er innerlichst keine andre Tendenz hat, als sich mit gewissenhaftester Treue dem Ausspruch der Heiligen Schrift zu unterwerfen, und hier ist er unbedingt tiefer als Hofmann, der ihm sonst an dialektischer Gabe und Scharfsinn weit überlegen ist. Im Römerbrief hat er namentlich die protestantisch-juridische Rechtfertigungslehre scharf auf dem Korn. So etwas Vortreffliches, wie seine schriftmäßige Lehre von der Gnadenordnung, erinnere ich mich, kaum gelesen zu haben. Man merkt, daß seine Forschungen nicht gewandte, geistreiche Zurechtlegung, sondern die errungenen Resultate einer ernsten, unermüdlichen Arbeit eines ganzen Lebens sind, und daß sein ganzes Innere lebendig und daher allseitig verstehend, in den Sachen selbst steht, die er darstellt."

An die Eltern vom 17. Mai 1857: „Doch nun Etwas zur Beantwortung Deines Briefes. Daß auch mir die Gefahr der Einseitigkeit nahe liegt, sehe ich ein und danke Dir von Herzen für Deine väterliche Mah-

nung. Aber kaum glaube ich, daß Beck diese Gefahr vermehrt. Er ist es gerade, der mir in dem vielen Raisonnieren, das ich vielleicht allerdings unter Onkel Karls Einfluß mir angewöhnt, mehr und mehr den leichtfertigen Mund zuschließt und mich treibt, erst Grund zu legen und dann zu bauen. Darin kann und soll er mich ja einseitig machen, daß ich nur auf Gottes Willen sehe und den Gedanken vollziehe, daß nur in Gott und den Seinen wahrhaft Leben ist. Beck verachtet nicht Kirche und Staat, seine Polemik geht ebenso scharf gegen die Sektirer, aber er glaubt das falsche Vertrauen auf die öffentlichen Formen strafen zu müssen, daß man das Reich Gottes in das Eitle zieht, Schein an die Stelle von Geist setzt. Wie sehr Deine ganze Lebensanschauung mit der Beck'schen übereinstimmt, zeigte mir deutlich, als ich über Deine Weise, uns religiös zu erziehen, nachdachte. So vieles, von dem Du uns zurückgehalten, uns mit wenig Speise genährt, die Entwicklung von innen gepflegt hast, ist nichts als die praktische Anwendung dessen, was Beck gemäß seines Berufs als Lehrer uns in der Theorie an das Herz legt. Was Dich so von der jetzt die obere Atmosphäre Preußens beherrschenden Richtung abstößt, ist nichts anderes, als was Beck an der Zeit so straft. Der Unterschied ist nur der, daß Du in Deinem Kreise darnach tust, während Beck als öffentlicher Lehrer es entwickelt und freilich dadurch allenthalben Anstoß erregt. Ob seine Polemik stets die rechte Form hat, darüber will und brauche ich nicht zu urteilen. An der Sache habe ich genug und darnach will ich streben, daß die Wahrheit in mir die rechte, d. h. die ihr entsprechende Äußerung finde. In der Auffassung des Wertes der natürlichen Kulturgebiete des Lebens würden Beck und Du allerdings etwas auseinandergehen und verlange ich sehr, mich mit Dir noch einmal gründlich darüber auszusprechen, weil ich mir darüber nicht klar bin. Übrigens kommt auch diese Verschiedenheit wohl vorzuglich von der verschiedenen Lebensstellung her. Wie wenig Beck die pietistische Einseitigkeit hat, kannst Du daraus entnehmen, daß er in der Pastoraltheologie noch kein Buch so empfohlen hat wie Herders Briefe über das N. T. und uns gestern noch eine halbe Stunde daraus vorlas. So pries er auch in der Ethik Seilers Moral besonders. Scharf geht seine Polemik gegen alle künstliche Geistlichkeit, die den Menschen im Amtsrock verbirgt, und auf die Natur und die schöpferischen Grundordnungen in ihr verweist er fast jede Stunde. Nach dem Maßstab der heutigen Parteien ist Beck nicht zu messen. Er gehört keiner derselben an, so wenig wie Bengel zu seiner Zeit oder Oetinger, mit denen er geistesverwandt ist. Mag Beck hier und da Unrecht haben oder nicht, er wirkt dadurch gut, daß er Herz, Gewissen und Nachdenken anregt, an Gott sich Rechenschaft zu geben über alles, und wer ihm treu folgt, an dem muß sich auch, was sich von seiner Lehre nicht bewährt, von selbst ausscheiden."

An die Eltern, Pfingstsonntag 1857: „Becks Kolleg flößt mir allmählich andere Begriffe der apostolischen Begriffe von Gerechtigkeit und

Rechtfertigung ein, Wenn Beck Recht hat, so greift das allerdings nicht nur in die Theologie, sondern in die Frömmigkeit ein. Das traditionell Protestantische wird spezifisch alterirt, vielleicht im Geist Menkens. Die Thatsache, daß so viele Forscher, die originell aus der Schrift schöpfen, sich in Abweichung vom Kirchlichen auf einem Wege zusammenfinden, macht mich stutzig. Diesen Begriffen muß ich noch weiter nachgehen. Auch Hofmann und Nitzsch, wenn auch weniger entschieden, sind auf derselben Spur und werden gerade deßhalb so verketzert. Übrigens vor den symbolischen Büchern habe ich großen Respekt bekommen. Charakteristisch war mir, daß die Konkordienformel, in der am wenigsten der ächte Geist Christi waltet, in Ton und Form entschieden die salbungsvollste ist und höchstens darin noch vom Tridentinum übertroffen wird, bei dessen letzten Sessionen Strohdrescherei und Salbungston wetteifern, während die ersten einfacher und gehaltvoller sind."

Aus diesen Briefen ist die beherrschende Stellung Becks für G.s theologisches Denken in der Tübinger Zeit deutlich zu erkennen, zugleich aber die wachsende Selbständigkeit der inneren Verarbeitung der durch ihn gegebenen Anregungen. Weniger noch als bei Hofmann wird G. zum blinden Anhänger des Meisters und hält seine Augen offen auch für alle anderen geistigen Erscheinungen seiner Zeit.

So beschäftigt er sich mit lebhaftestem Interesse mit den christlichen Bewegungen im württembergischen Volksleben. Er benutzt die Osterferien ebenso wie die Pfingsttage 1857 zu Reisen durch das württembergische Land. Nach einem kurzen, fröhlichen Erholungsaufenthalt im Pfarrhause zu Schönberg (Schwarzwald) besucht er Dr. Bahrdt in Calw und Blumhardt in Bad Boll, lernt die eigentümliche Christenkolonie in Kornthal kennen und besucht eine größere Zahl der württembergischen Stundenbrüder, von denen er sehr freundlich aufgenommen wird. Sie haben ihm in ihrer schlichten und volksmäßigen Art großen Eindruck gemacht; er erzählte auch später im Leben oft und gern davon. Ihre Art der Schriftauslegung, ihre theologischen und theosophischen Einzelmeinungen brachten ihn nicht in Verwirrung. Dazu war er schon zu gefestigt. Aber er fand bei ihnen ein echtes, lebendiges Christentum, das sich unmittelbar aus der Schrift nährte, er fand lebendige, brüderliche Gemeinschaft, und das tat ihm wohl. Wir wollen daher auch von diesen Reiseerinnerungen aus seinen Briefen das Wichtigste wiedergeben.

Über Kornthal schreibt er an die Eltern von Stuttgart aus am 3. April 1857:

„... Am Samstag kam ich nach Kornthal. Es ist dort nur ein Gasthaus, das von einer Jungfer geleitet wird und dem Charakter der Gemeinde entspricht, Traktate und Erbauungsschriften dastehen hat, von geistigen Getränken nur ein bestimmtes Maß verabreicht usw. Einrichtung und Essen ist gut, aber nicht billig. Am Sonntag ist vor der Kirche Kinderlehre; dann Gottesdienst, dem die ganze Gemeinde beiwohnt. Hinter dem Tisch für den Prediger ist eine Bank, auf der der Vorstand der Gemeinde sitzt, in der Mitte der Pfarrer. Der Gottesdienst ist gestaltet wie überall in Württemberg. Nur das Lied wird zeilenweise von einem der Vorsteher vorgesprochen. Am Nachmittag war unmittelbar vor dem Gottesdienst eine Taufe, bei der also auch die ganze Gemeinde zugegen war. Hier fand auch ein vierstimmiger Chorgesang statt. Die Taufhandlung war ganz liturgisch. Meist ist nachmittags statt der Predigt Katechisation. Unmittelbar nach der Kirche sind 2 besondere Stunden, die der Alt-Pietisten und die der Michelianer, benannt nach einem sehr erleuchteten theologischen Bauern Michel Hahn († 1819). In letzterer war ich, und es hat mir sehr gut dort gefallen. Nach kurzem Gesang las der Stundenhälter, ein Schulmeister, ein Kapitel und eröffnete das Gespräch darüber mit einer Frage, das dann sich über verschiedene an den Text anknüpfende Gedanken verbreitend eine Stunde lang fortzog. Es mochten etwa 50 zugegen sein, darunter auch viele Frauen. Es sprachen jedoch nur 5—6; namentlich ein 60—70 Jahre alter Oehlmüller. Gescnwätz war es nicht, sondern die sprachen, die sprachen aus Erfahrung und Forschung. Der Ton war ruhig, feierlich und innerlich. Man berief sich auf Aussprüche von Hahn, Stilling, Oetinger. Den Michelianern scheint eine bis in die Tiefen eindringende Erkenntniß besonders wichtig zu sein. Sie sind von einem großen Heiligungsernst durchdrungen; Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen ist ihr angelegentlichstes Ziel. Von der Sünde und ihrem Verderben war wenigstens in dieser Stunde nicht viel die Rede. Am Abend gegen 7 Uhr war noch eine allgemeine Alle vereinigende Stunde im Betsaal, wo der Pfarrer durch Lesen und Paraphrasieren den Anfang machte und dann die übrigen auf der Vorsteherbank Sitzenden ihre Gedanken zufügten.

Am Montag besuchte ich den bürgerlichen Vorsteher der Gemeinde, den Oehlmüller, und einen alten, fast 80jährigen Bauern, der zu der anderen Stunde gehört. Er legt Alles Gewicht auf die täglich von Neuem zu erholende Vergebung der Sünden und war überhaupt mittheilsam über seine persönlichen Erfahrungen. Er sprach manches über Erziehung. Es ist schlagend, was das Christentum diesen Leuten eine maßvolle Weisheit im Urteil gibt. Auch der Waisenhausvater Berner ist ein sehr ehrwürdiger Mann. Der jetzige Pfarrer von Kornthal Staudt scheint mir wenig in den ursprünglichen Geist der dortigen Gemeinde

zu passen. Er hat eine sehr kirchlich-amtliche Richtung für Kornthal. Alle Frauen dort schwärmen für ihn. Jeden Sonntag möchte ich ihn nicht predigen hören. Dazu ist er mir zu gefühlsaufregend. In seinem Töchterinstitut sind jetzt 120—140 Zöglinge. Auch das Knabeninstitut von Fleiderer ist besetzt. Nach Tisch ging ich noch zu der Frau Professor Hausleutner (der Wittwe von Thomas Wizenmanns Freund), die ich im Bette fand. Sie hat nichts mehr von Wizenmann, sondern Alles an Knapp gegeben.

Am Montag Abend kam ich nach Fellbach und wurde von Werner freundlichst empfangen. Er erinnerte sich auch, Dich in Düsseldorf besucht zu haben. Doch von seiner Gemeinde zu erzählen, dazu schien er nicht viel Lust zu haben. Er theilte mir eine Stelle aus einem von ihm verfaßten Leben Pfarrer Hartmanns über Wizenmann mit aus den Basler Sammlungen: ich glaube 1842. 43. Kennst du das? Am Dienstag nahm er mich mit zu einer Pfarrkonferenz, wo über die Aufnahme neuer Zöglinge in das Schullehrerseminar zu Tempelhof berathen wurde. Werner scheint bei seiner Gemeinde und seinen Kollegen in hohem Ansehen zu stehen. Einer von den Stundenhaltern sagte zu ihm: Sie sind kein Pfarrer, Sie sind ein Bruder. So nennen sich nämlich die Glieder der Gemeinschaften untereinander. Meine Reise heißt hier ein Bruderbesuch. Am Abend besuchte ich noch einen der bedeutendsten Michelianer, den Daubenschmied, mit dem ich über eine Stunde sehr interessante Gespräche führte. Sehr wunderte ich mich über die Weisheit und Bildung, mit der dieser Bauer über Dinge sprach, die sonst ernste Christen aus dem Volk von Vorneherein zu verachten pflegen, z. B. die Weltweisheit, so wie sie dem Theologen nöthig ist. Er will mich in Tübingen einmal besuchen.

Am Mittwoch Mittag kam ich nach dem Kirschenhardthof, wo ich zu meiner Freude Eure Briefe fand. Hier traf ich es insofern nicht gut, als in den Familien mannigfache, zum Theil recht ernste Krankheit herrschte. Doch hatte ich mit den Hauptvertretern dieser Gemeinde, Christoph Hoffmann und Christoph Paulus, zweimal ein mehrstündiges Gespräch, das sehr lebhaft war. Was sie erstreben, ist ein christlicher Socialismus. Ihre Polemik gegen die innere Wurmstichigkeit und Grundverkehrtheit unseres socialen Lebens, auch des religieusen ist vortrefflich, tief, ohne alle Schwärmerei. Dann sagen sie: „Mit dem Schuld- und Gnadengefühl, das man gewohnheitsmäßig spricht und nachspricht, locke man keinen Hund vom Ofen.“ Wie könne der fleischlich starke Unglaube vor solcher kraftlosen Predigt Achtung haben. Der Glaube sollte der Sieg sein, der die Welt überwindet. Die Apostel wie Luther hätten einen herrlichen Anfang gemacht, den das folgende Geschlecht liegen gelassen. Durch die faktische Darstellung, wie das ganze Leben durch das Christentum ergänzt und verklärt werde, müsse dem Volke Achtung eingeflößt werden vor dem Geist des Evangeliums. Dies mit dem Aufwand aller Kräfte des Leibes und der Seele durchgeführt werde einen furchtbaren Wider-

stand der Bosheit hervorrufen, aus dessen Entscheidungskampf der Herr durch seine sichtbare Erscheinung die Seinen zum 1000jährigen Reiche retten werde. Auf diesen Ausgang weise auch die Weissagung hin und zwar so, daß alle Christen die Pflicht hätten, diesen Ausgang durch eigenes Wirken und Handeln herbeizuführen. Hoffmann gesteht selbst zu, daß ihn ursprünglich mehr die Erfahrungen seit 1848 als Studium der Schrift zu seinen Ansichten und Plänen gebracht hätten. Bis jetzt sind 13 Familien dort ansässig, obwohl 500 zu der Sache halten. Zwischen Kornthal und Harthof ist jetzt eine unerquickliche persönliche Polemik ..."

Aus Bad Boll, wohin er von Stuttgart aus gegangen war, schreibt er den Eltern:

„Von hier aus sei Euch heute am Palmsonntag noch ein Gruß gesandt. Von Blumhardt persönlich habe ich, da er sehr überladen ist, nichts gehabt, aber doch einen lebendigen Eindruck von dem ganzen hiesigen Leben bekommen. Das Haus ist jetzt schon, wo doch nur Familie, Gehilfen und Gesinde da sind, so voll, daß an 50 stets um 2 lange Tafeln sitzen. Er selbst widmet sich ganz seinem Beruf, auf Seelen seelsorgerisch zu wirken und ihrer Leiden in dringlicher Fürbitte zu gedenken. Heute war zweimal Predigt, weniger als ich dachte gefühlsaufregend und mehr, als ich dachte, in den lebendigen Zusammenhang der Leidensgeschichte einführend. Letzteres versteht er vortrefflich und zwar einfach ohne Rhetorik. Auch sein Gebet ist einfach, innig ohne Sturm und Drang. Eine Art von Katechisation gestern Abend war ein Muster fruchtbarer Hausandacht. Im täglichen Verkehr ist er heiter und gemüthlich, auch in den Äußeren Angelegenheiten rathend und ordnend. Seine vier lebhaften Knaben sollen auch religiös angefaßt sein. Das Bad liegt schön und ist geräumig, hat viel über 100 Logierzimmer, die im Sommer alle besetzt sind."

Auf Bad Boll bezieht sich auch ein Stück aus einem damaligen Brief an Anna Müller:

„... Da Du Dich so für Boll interessirst, will ich noch etwas erzählen. Die häuslichen Einrichtungen werden dir wohl bekannt sein. Unter den Gliedern des Hauses herrscht viel Liebe und Vertraulichkeit. Mit Wort Gottes werden die Hausgenossen wohl fast zuviel gespeist, wenn nicht Bl. einfach tiefe und praktische Art, es fruchtbar zu machen, die Gefahr vermindert. Mir ist aber bei solcher Bibelhandhabung immer für Kinderseelen und halbe Charaktere bang. Bl. ist freundlich, heiter im Verkehr, hat auch auf die äußeren Angelegenheiten des Hauses sein Auge gerichtet: selbst bei der aufregendsten geistlichen Thätigkeit bleibt er sich hierin in seiner Ruhe stets gleich. Die Kraft seines Gebetes besteht nicht in dem selbstbewegten oder Andere aufregenden lebhaften Gefühl, sondern es ist höchst einfach und wo es wirkt, muß es der Glaube und die Wahrheit seines Herzens tun. Seine Thätigkeit scheint

ihn so in Anspruch zu nehmen, daß er sich selbst nur wenige Stunden Schlafes gönnt. Die Frau scheint eine stille weibliche Seele, dabei eine tüchtige, sorgsame Hausfrau zu sein."

Das lebhafteste Bild der Winterreise, die ihn nun auf die Rauhe Alb führte, bringt uns ein Brief an Anna Müller vom 11. April 1857:

„... In diesen 3 Wochen habe ich gleichsam die Welt durchwandert. Heute bin ich von dienenden Geistern umgeben im glänzenden Wohnsitz einer Excellenz aufmerksam behandelter Gast; vorgestern Nacht stopfte man mich in das Bett einer Bauernmagd in einem armen Dörfchen. Ich war in Pfarrhäusern, in gläubigen und mehr weltlichen, in junggesellenhaften und familienbelebten, in Boll, wo sich die christliche Familie zur Gesellschaft erweitert, auf dem Harthof, wo christliche Familien ein Volk Gottes zu gründen versuchen; ich war in Gasthäusern, christlichen und weltlichen, ländlichen und städtischen, beim Schullehrer, beim Bauer bin ich Tag und Nacht Gast gewesen. Da wogen dann bunte Bilder in meinem verworrenen Gedächtniß hin und her, und Du mußt Dich begnügen, Mittheilung einzelner Eindrücke statt ordentlicher Erzählung zu erhalten.

Am reichsten und gesegnetsten waren mir die letzten Tage auf der Rauhen Alb, wo ich auch besonders reich die Liebe christlicher Brüder erfahren konnte. Am Montag marschierte ich bei herrlichem Wetter über Gebirg und Thal, die eben im zartesten Grün sich schmückend weite Flur mit freundlich beleuchtenden Ortschaften ausgestattet zu meinen Füßen, nach Hülben, einem Filialdorfe zum Schullehrer Joh. Kullen, dessen 4 Vorfahren hintereinander dort Lehrer gewesen sind. Namentlich sein Vater war ein sehr geförderter und erleuchteter Christ, viele Stunden weit im Umkreis der Mittelpunkt des christlichen Lebens im Volke und in den Gemeinschaften. Er hat auch die Monatsstunden mit Erfolg durchgeführt, in denen monatlich die Gläubigen aus mehreren Ortschaften oft 3—4 Stunden weit zu gemeinschaftlicher Erbauung zusammenkommen. In dem Hause des 30jährigen Kullen, der, ledig, mit seinen drei Schwestern zusammenlebt, war mir recht wohl. Es sind einfache, liebe, fromme Leute, gebildet, namentlich in christlicher Erkenntniß gefördert, auch reich musikalisch begabt. Am Montag ging Kullen noch mit mir auf die weitläufige Ruine Hohen-Stauffen, die eine umfassende Fernsicht darbietet. Wir hatten manche erbauliche Gespräche und ich erhielt auch manche interessante Mittheilungen von ihm. Am Dienstag war ein trüber Regentag, ich las etwas in den höchst geistreichen, aber vielfach für mein Verständniß zu tiefen Schriften des 1819 gestorbenen Bauern Michel Hahn, der einen höchst zahlreichen Anhang unter den Würtembergischen Pietisten auf der Alb hatte. Am Nachmittag führte mich Kullen nach dem in einem romantischen Thalkessel gelegenen Urach zu einem Messerschmied, einem ehrwürdigen, aber noch geistesfrischen Greis, der arm und reich in der Umgebung geistlicher

Rath und Beistand ist, namentlich viel zu Krankenbetten gerufen wird, auch den Gymnasiasten im Kloster wöchentlich eine Erbauungsstunde hält. Er ist bei kindlicher Frömmigkeit reich an Weisheit und Erfahrung. Er hat früher besonders schwere innere Kämpfe durchgemacht, die ihn einmal fast bis zum Selbstmord trieben. Seine Frau, ein altes freundliches Mütterchen lebt auch noch. Als ich ihm beim Abschied sagte: Beten Sie, daß der Herr frische Kräfte zur Arbeit in seinem Reiche erwecke, sagte er: Sie werden dazu gehören, mit liebem, vollem, ernsten Blick. Das ist mir tief in das Herz gedrungen. Auch gab er mir einen Kuß. Am Mittwoch früh ging es mit herzlichem Lebewohl aus dem Hülbener Schulhaus und mit dem halben Versprechen, Pfingsten wiederzukommen und dort zu predigen, über Urach nach Lausingen, einem kleinen Dörfchen zu dem Bauer Johannes Wörner, einem der geachtesten Brüder. Freundlich nahm man mich auf, Bruder Michele ein alter Greis, und der Schulmeister wurden gerufen und manches fruchtbare Wort geredet. Wörner ist ein tief innerlicher Christ und scheint in recht lebendigem Verkehr mit dem Heiland zu stehen. Die Familie, d. h. seine Enkel machten mir einen sehr angenehmen Eindruck. Man spürte die christliche Zucht und Gesittung. Nach Mittag begleitete mich Michele noch eine Stunde, ein Mädel trug meinen Ranzen und solche Liebesdienste mußte man sich gefallen lassen. Nach 4 kam ich zu Joseph Lamgarter, einem Weber in Trailfingen, noch in männlich kräftigem Alter stehend. Er zieht um sein Gemüthsleben keuschere Schranken als andere, hat einen milden tiefen Blick, viel Ruhe und Besonnenheit in seinem Wesen. Er ist der geistig begabteste von Allen, die ich auf der Alb kennen gelernt habe, voll klaren und gesunden Urtheils auch über allgemeine Verhältnisse. . . . Am Mittwoch gegen Abend kam ich nach Aningen, einem kleinen Dorfe bei Münsingen und kehrte bei einem Bauern Clemens Brendle ein, der mich gastlich aufnahm. Er ist schon alt und daher in sich gekehrt, weniger lebhaft und mittheilend, als er früher gewesen sein soll, aber reich an Erfahrung und manchmal wurde er warm und erzählte aus seinem Leben. Seine Tochter, die ihm das Hauswesen führt, zeichnete sich auch durch christlich-gebildetes Wesen und Reden aus. Die Nacht brachte ich in einem uralten großen Himmelbett zu, das reich mit Verslein geziert war. Am anderen Morgen ging ich nach Münsingen in die Kirche und war Gast bei einer frommen, braven Wirthin. Nach Tisch war eine Monatsstunde zu Auingen, zu der aus etwa 6 Ortschaften die Gläubigen, Männer und Weiber, zusammenkamen. Es waren so viele, daß 3 Stundenhalter mit den Frauen in ein ander Lokal gingen. Nach einem Gesang betete Joseph mit großer Kraft insbesondere auch für die Mission, dann las er 1 Joh. 1. Nach der Lesung pflegt eine erbauliche Besprechung über das Gelesene stattzufinden. Vier bis fünf und zwar immer dieselben sprachen. Sie hoben hervor, was ihnen in dem Gelesenen wichtig geworden sei, knüpften daran Mittheilung gemachter Erfahrungen, erzählten diesen oder jenen Ausspruch eines er-

leuchteten Theologen, ziehen verwandte Stellen aus der Schrift herbei usw. In dieser Stunde freute es mich, daß neben der vergebenden Gnade mit großem Nachdruck besonders von Joseph auf den Ernst der Heiligung gedrungen wurde. Den Gast forderte man meist zuerst auf, seine Gedanken mitzutheilen und nachher auch, das Schlußgebet zu sprechen. Früher scheint es gediegener in der Stunde zugegangen zu sein, so daß einer eine an das Gelesene anknüpfende Frage hinstellte, die dann gesprächsweise erörtert wurde. Jetzt ist mit dem kräftigeren Geist diese Einheit und Ordnung aus der Stunde gewichen. In Kornthal wurde das noch mehr fest gehalten. Nach der Stunde war große Berathung, wie man mich weiter befördern sollte und die Liebe, die mir erwiesen wurde, ging mir tief zu Herzen. Zuletzt brachte man mich nach Münsingen, hier spannte der Wirth Hermann 2 Pferde vor und fuhr mich 2 Stunden weit. Gegen Abend kam ich nach Bernloch. In das Pfarrhaus war ich gewiesen, aber der Pfarrer war krank. Da nöthigte mich denn ein Bauer bei ihm zu bleiben. Den Abend war Stunde. Es wurde eine Predigt von Riger gelesen und ein Gespräch daran geknüpft, das die Gedanken der Predigt wiederholte, soweit sie das Herz getroffen. Daß die Leute aufmerken, sieht man daran, daß sie oft einzelne Sätze und Gedanken wiederholen und zwar so, daß sie nachdenkliches Verständniß derselben zeigen. Am Charfreitag schon um 5 Uhr geweckt und mit Caffe gestärkt marschierte ich früh nach Mangerkingen, um noch zur Kirche zu kommen. Außer 2 Orten, durch die ich kam, begegnete ich keinem Menschen, was mir sehr lieb war. Nach der Predigt und der Kinderlehre, die wohl wegen der überhäuften Arbeit beide sehr oberflächlich ausfielen, hatte ich mit dem sehr freundlichen und gebildeten Pfarrer manche interessante theologische Gespräche. Am Abend war ich in einer Stunde, wo etwas von Kullen gelesen, im Gespräch aber, wie mir scheint, gesalbadert wurde. Die Gemeinschaft hat vor einem Jahre ihre Hauptkraft verloren und nun fehlt ihr oft das Salz. Doch war sie so besetzt, daß ein Zimmer gedrängt voll wurde. Am Samstag Morgen kämpfte ich den ganzen 6stündigen Weg mit heftig stürmendem Winde, hatte aber, wenn dieser mich kurze Zeit zur Besinnung kommen ließ, eine liebliche Tour durch das Lauterthal, dessen saftig grüne Wiesen meine Augen recht erquickten. Hier (in Sigmaringen) bin ich von Herrn von Sydow mit ungemeiner Freundlichkeit aufgenommen worden."

Mit dem Aufenthalt bei Herrn von Sydow in Sigmaringen, einem Freunde seines Vaters, schloß die Reise. Doch benutzte Goltz die Pfingstferien, um die empfangenen Eindrücke zu ergänzen und zu vertiefen. Darüber berichten noch folgende Stellen aus einem Brief vom 7. Juni 1857 an Anna Müller:

„... In den Pfingstferien habe ich eine Tour gemacht als Anhang zu meiner Osterreise. Am Freitag nach Tisch brach ich mit 2 Freunden auf, ging über Reutlingen durch den schönsten Buchenwald nach Urach,

an dessen herrlicher Lage ich mich in der Abenddämmerung noch erfreute und von da nach Hülben. Am Samstag war Monatskonferenz, zu der die Brüder teilweise 6—8 Stunden weit kamen. Auch alle meine früheren Bekannten sah ich wieder, sowie ich einige köstliche Alte kennen lernte. Es wurde in der Stunde manches gesalbte Wort gesprochen. Am Abend war noch eine Stunde für die Gemeinschaft des Orts, die mein Wirth, der Schulmeister Kullen, leitete. Am Sonntag regnete es den ganzen Tag unaufhörlich. Morgens predigte ich. Am Nachmittag und Abend waren wieder Stunden. Des Nachmittags hatte ich noch mit einigen Bauern Gespräche über einige Abschnitte der Weissagung. Namentlich die Sache Christoph Hoffmann's wird allenthalben im Lande viel besprochen und auf der Alb von den Besseren mit Ernst und Einsicht. Sonst ist mir das Urtheilen und Aburtheilen über Männer und Bestrebungen, an deren heiligen Ernst man vielleicht lange nicht heranreicht, im Grunde zuwider. Ich selbst habe in dieser Beziehung an mir noch viel zu kuriren. Über die tiefsten und schwierigsten Dinge pflegt am leichtfertigsten und schnellsten geurtheilt zu werden. Die „Süddeutsche Warte“ sagt Wahrheiten, die sonst rar sind, und die jeder sich merken kann und sich zu merken Ursache hat. Am Montag ging ich nach Mutzingen zum Missionsfest, wozu das Landvolk von allen Seiten zusammengeströmt war. In den Predigten, die ich da hörte, sprach sich theilweise eine solche Werkgerechtigkeit und Fleischlichkeit aus, daß ich anfing zu verstehen, warum Beck ein so heftiger Gegner der heutigen Missionsbestrebungen ist: „Wer Herz und Hand in rechter Weise bei der Mission hat, dem wird eine doppelte und zehnfache Seligkeit zu Theil am Ende der Tage“, und das Alles der Vordersatz zu: G e b e t, G e b e t! Ein Pfarrer Peter aus Basel sprach geistvoller. Den Abend kehrte ich dann noch nach Tübingen zurück, wo ich den Resten des Liederfestes begegnete, das ganz Tübingen und Umgebung in Bewegung gesetzt hatte. Früh Dienstag ging es aber gleich weiter zu einem Pfarrer Lämmert, einem in jeder Beziehung vortrefflichen Mann, mit dem ich theologisirte und der mir Manches von seiner Gemeinde erzählte. Unter den Kindern macht er noch die erfreulichsten Erfahrungen. Seine Haushälterin ist eine ganz geheimnisvolle Person. Sie sammelt allenthalben Kräuter und braut Salben und Tränke, mit denen sie schon große Kuren ausgerichtet zu haben versichert. Der Pfarrer soll sich auch mit dem Somnambulismus abgeben. Doch schien er mir ein sehr nüchterner, klar verständiger Mann zu sein. Pfarrer Lämmert sagte mir neulich, ihm stände es als Erfahrung fest: Wenn 5 Männer erweckt würden, würden 25 Frauen erweckt! Nach 5 Jahren aber seien es noch 4 Männer und 4 Frauen. Bei Euch Frauen wechselt Wärme und Kälte schneller. Mir wird der Unterschied immer wichtiger zwischen christlicher Religiosität und Christenthum, zwischen christlich sich äußernder Gottesfurcht des bessren natürlichen Menschen und Gotteskindschaft. — Nachmittags ging ich dann zum pensionierten Schulmeister Köls in Dagers-

heim, dem ehrwürdigen Haupt des Michelianer, der noch mit Stilling in Carlsruhe in Verbindung gestanden hat. Die Stunden, die ich bei ihm zubrachte, sind mir werth und theuer in der Erinnerung. Er ist reich an Erkenntniß und Erfahrung und Alles in ihm scheint in dem Verkehr mit dem Herrn zu leben. Er ist ledig wie alle Angesehenen unter den Michelianern, welche einen großen Werth darauf legen. Von den theologischen Lehren Hahns brachte er gar nichts vor, es schien ihm das auch gar nicht eine Hauptsache zu sein.... So ist auch diese Reise nicht ohne Ausbeute gewesen....“

Die letzten Sommerwochen, die er in Tübingen zubrachte, richteten Goltz's Gedanken immer mehr auf das Examen und auf die Zukunft. Er erhielt das Thema für seine Examensarbeit: „Die theologische Bedeutung Albrecht Bengels und seiner Schule.“ Er arbeitete mit allem Fleiße daran; sie ist später in nochmals überarbeiteter Form als seine erste Schrift im Druck erschienen.

Einige briefliche Äußerungen aus dieser Zeit seien noch mitgeteilt, um zu zeigen, wie sehr sich sein innerer Charakter in Tübingen befestigt hatte:

An die Eltern vom 14. 6. 57:

„Über meine Zukunft habe ich jetzt auch manchmal nachgedacht. Wenn ich auch alles Einzelne und Nähere Gottes Führung überlasse, ohne seiner väterlichen Weisheit vorgreifen zu wollen, so steht mir doch im Allgemeinen fest, daß ich langsam anfangen will, d. h. mich zuerst in einen ganz kleinen Kreis hineinstellen will. Mein Verstand und meine kurzen Erfahrungen sagen mir, daß so viele tüchtige Kräfte, die in der schönsten Entwicklung sind, weil man sie braucht, gleich in schwierige Gebiete eingehen, die sie äußerlich ausfüllen, aber nicht innerlich beherrschen können. Da tritt im innern Wachstum ein Stillstand ein und aus einer lebensfrischen organischen Kraft wird eine handwerksmäßige Maschine, die vom Rad der Zeit getrieben wird und was ihr noch an eigener Kraft bleibt, zu privaten Liebhabereien verwendet. Den Weg, so gewöhnlich er ist, will ich fliehen wie Gift; erst etwas werden, um etwas sein zu können und um etwas zu werden, mich den Bedingungen unterziehen, in die der weise Ordner aller Dinge das Werden und Wachsen des menschlichen Lebens gestellt hat. Der Herr hat bis in das dreißigste Jahr in der Stille gelebt, ehe er heraus in die Öffentlichkeit trat. Unsere ganze Erziehung und Bildung drängt nach Verbreitung und Zerstreuung auf Kosten der Vertiefung, soweit sie der Zeitgeist beherrscht. Die Kräfte werden ungesund angespannt und zersplittert und vergeuden so. Mir fällt jetzt oft ein, was Du, lieber Vater, mir oft auf Spaziergängen auf das Herz gelegt hast: aufmerksam auf die leitende Stimme Gottes m Innern zu achten, die vernehmlich genug spricht, wenn man sie nur

vernehmen will. Es werden Einem da manche klügelnde Umwege und abführende Irrwege erspart."

Im Anschluß eines Berichtes seines Vaters über eine kirchliche Visitation schreibt er:

An die Eltern vom 28. 6. 57:

„Wissenschaftlichkeit ist ein sehr dehnbarer vielseitiger Begriff und eine schwer zu erkundende Sache. Falsche Wissenschaftlichkeit haben unsere Theologen zu viel, wahre allerdings sehr sehr selten. Mangel an Gründlichkeit ist auch bei den Eifrigen der Hauptfehler, Gründlichkeit bei den einfachsten Dingen, die darum eben die schwierigsten sind; sie muß aber auch den Visitatoren abgehen, wenn sie über den Mangel an nach ihrem Sinne rechtgläubigen Kandidaten klagen. Denn ein Kandidat kann noch nicht recht gläubig sein d. h. die ganze christliche Wahrheit so durchlebt haben, daß sie ihm explicite Gegenstand überzeugungssatten Glaubens ist. Wenn es aber der wahre Objektivismus ist, sich das eigene Leben und Denken zu ersparen, so richte man eine Hierarchie auf, spreche aber nicht von Wissenschaftlichkeit. Ich wünsche nicht zu den Kandidaten zu gehören, die zu den fertigen recht-gläubigen gerechnet werden, denn ich wünsche von Gott gelehrt zu sein. Gott aber, der weise Vater alles Lebens lehrt nicht so schnell wie die Menschen schulmeistern und zurechtstutzen. Weder zu den Brodtheologen d. h. denen die sich gemütlich versorgen wollen, noch zu den Zunfttheologen, d. h. denen, die in selbstgemachtem Eifer den Karren des Zeitgeistes ziehen, Helfer und tüchtige Handwerker, Maschinenbauer und Maschinentreiber sind, mag ich gehören. Daß ich auf diesem Wege weder auf sogenannte christliche Anerkennung noch auf eine Prälatenstelle zu rechnen habe, darauf bin ich gefaßt. Darnach trachte ich aber auch so wenig, daß ich eher dagegen beten möchte: Herr führe mich nicht in Versuchung! Sehen sie an dem Kleinod der Rechtfertigungslehre den Wurm des Zeitgeistes nagen, — haben sie schon von Grund mit Gott geprüft, ob der Zeitgeist nicht an diesem Kleinod selbst giftige Stätte hat? Ich zweifle. Daß in Erlangen kein Hader ist, ist noch kein göttlicher Friede. Man will dort die Wunden nicht klaffender machen, theils fürchtet man überlegene, mit dem Wort Gottes gerüstete Kraft. Es kommt mir jungen Menschen am wenigsten zu über Personen zu urteilen, deren Herz Gott allein kennt und ich thue es wahrlich nicht. Aber gegen das ansteckende Fluidum des Kopf und Herz durchforschenden Zeitgeistes wehre ich mich mit aller Kraft und um so mehr und energischer, in je geistlicherem, lichtbekleideterem Gewand er mir entgegenkommt."

An die Eltern vom 26. 7. 57:

„Mein Sinn sehnt sich aus seiner Flatterhaftigkeit und Oberflächlichkeit nach innerer Sammlung und Gründung. Wenn jetzt die religiöse Zeitgestalt mir Klöster entgegenbrächte, so würde ich nicht fürs Leben,

aber für Jahre in ein Kloster gehen. Die 4 Jahre Umhertreibens haben mir viel, sehr viel zugeführt. Aber eben weil sie mir so viel zugeführt haben, was als ein bunt gährender Stoff der Klärung harrt, heißt es in mir ‚Geh in die Stille!', daher auch mein Wunsch ist, nach dem Examen eventuelles Reisen zu verschieben und womöglich auf 2 Jahre nach Wittenberg zu gehen, zu stiller Betrachtung, Arbeit und Gründung."

An Anna Müller aus dem Februar 57:

„Wie liest Du eigentlich in der Bibel? Liest Du sie buchweise oder kapitelweise? Was suchst Du darin? Erbauung, was man meist so nennt, Bestätigung, Bekräftigung, Nahrung Deiner religiösen Gefühle? Oder Belehrung, Unterricht, Erkenntniß durch Forschen? Liest Du sie zu bestimmten Zeiten? Mir ist die rechte Weise damit umzugehen, noch garnicht klar. Bei dem gewohnheitsmäßigen Kapitellesen kommt, glaube ich, nicht viel heraus. Für meine Person greife ich jetzt viel lieber zur griechischen Bibel, weil mir hier die Begriffe weit mehr in ihrem Vollgehalt entgegentreten. Man gewöhnt sich durch das gar zu frühe Getränktwerden mit den überschwänglichen Lehren der Schrift an die Entleerung und Verflachung ihrer Überschwänglichkeit. Das ist ein Hauptfehler des Kanzelvortrags, bei unserem heutigen Christentum, daß er den Mund zu voll nimmt. Der Grund liegt wohl wieder in der Zweideutigkeit unserer socialen Verhältnisse, daß das Pfarramt zwischen Volkslehramt und apostolischem Predigtamt schwankend steht, und wer christlich ergriffen ist, nur als Hirt spricht ohne zu bedenken, daß eine Wolfsheerde mit einigen Schäflein sein Boden und Gebiet ist. Unsere Liturgien sind z. B. alle auf eine feiernde Christengemeinde berechnet. Aber wo ist die?"

4. Bonn (Wintersemester 1857/58)

Mit dem Abschied von Tübingen war die Zeit studentischen Sammelns und Arbeitens abgeschlossen. Es blieb ihm nur noch ein Semester in Bonn, das er für Beendigung seiner Examensarbeiten verwandte. Seelisch war er stark mitgenommen durch den im September 1857 eingetretenen Tod seiner Jugendfreundin Anna Müller, mit der er in einem regen Briefwechsel viele Jahre lang alle seine Interessen teilte. Sie starb an der Schwindsucht. Noch lange war er innerlich mit ihr beschäftigt, und es zog ihn das neben der Vorbereitung auf das Examen von besonderen eigenen Studien ab. Er war von vornherein mit sehr geringen Erwartungen nach Bonn gegangen. Der Einzige, der ihm dort noch einigermaßen Eindruck machte, war Steinmeyer, an dessen homiletischem

Seminar er teilnahm. Über seinen ersten Eindruck schrieb er den Eltern am 15. 11. 57:

„Bei Steinmeyer war vorigen Mittwoch Seminar; da kann man allerdings manches lernen, wenn ich auch seine Methode nicht billigen kann. Er ist ein gewaltsamer Mensch. Es lag ein Entwurf vor. Da wies er nach, wie die Einleitung ganz unbrauchbar, das Thema falsch gefaßt, von der Ausführung aber kein einziger Gedanke in die Predigt hineingehöre. Er gab sodann einen eigenen Entwurf, dem Kern des Textes entnommen, der allerdings vortrefflich war, wenn ich auch einzelnen Unterabtheilungen nicht zustimmen kann. Seine Methode ist die dialektische Darstellung der im Text enthaltenen Gedanken mit strengem Beweis und dem frommen Gemüt nahegebracht. Aber diesen macht er nun zum Maßstab jeder Predigt und zwar völlig rücksichtslos gegen alle anderen Individualitäten. Darin ist er das gerade Gegenteil von Nitzsch, der vortrefflich auf alle Naturen und alle Stufen liebend einging. Diese Gabe, sich in Andrer Denkweise hineinzuversetzen, scheint Steinmeyer ganz abzugehen. Daß damit abgesehen von der Anregung, die er giebt, seiner positiv bildenden Wirksamkeit viel entzogen wird, läßt sich leicht ermessen. Seine Erklärung der Parabeln ist sehr interessant und anregend. Ob aber seine frappirenden Auffassungen, die anfangs sehr einnehmen, auch einer wiederholten nüchternen Prüfung Stich halten, vermag ich noch nicht zu sagen. Er ist der erste Lehrer, den ich habe, bei dem ich jegliches Urteil ob wahr oder falsch ist, was er sagt, verschieben muß bis zu genauerer Erwägung. Sein Kathedervortrag ist manchmal sehr breit."

Dieses Anfangsurteil fand G. auch im Laufe des Semesters bestätigt. Seine eigene Predigt wurde zwar gelobt, aber alles Einzelne verworfen und ein ganz anderer Entwurf vorgeschlagen. G. blieb bei dem Halten seiner Predigt bei dem Grundgedanken des eigenen Entwurfs, und Steinmeyer hat ihm das nicht verübelt. Erst vierzig Jahre später sagte er mir in Berlin, daß meines Vaters Predigt damals vorzüglich gewesen sei; er wußte noch Text, Thema und Disposition. Mein Vater meinte aber, er sei nie so heruntergemacht worden, wie damals von Steinmeyer. — Jedenfalls blieb immer der Eindruck der Gewaltsamkeit bei Steinmeyers Exegese und der vollen Einseitigkeit seiner Textanwendung. Doch betonen G.s Briefe immer wieder von neuem, wie anregend diese starke Persönlichkeit wirkte, und wie in der Gewöhnung, den Kern jedes Textes zu erfassen, eine gute Übung läge.

Mit dem jungen Professor Albrecht Ritschl hatte G. häufig lebhafte theologische Gespräche, ohne ihm doch persönlich näher

zu kommen. Aber das Gespräch mit ihm gehe gleich in medias res. Sein prinzipieller Standpunkt schien noch schwankend zu sein, und er reite vielfach Lieblingsideen. Von einem anderen einstündigen Gespräch mit Ritschl schreibt er nur, es sei mehr auf zeitgeschichtliche Erscheinungen als auf Sachen gerichtet gewesen, und das liebe er nicht sehr. Doch einmal wandte es sich interessant auf die sittliche Einwirkung des Dozenten. Eine nähere Beziehung ist auch später aus diesen Bonner Begegnungen nicht entstanden.

Sonst verkehrte G. bei Professor Krafft und bei Pastor Wolters, auch besuchte er häufig die Jakobische Familie (Halbschwestern des Philosophen Fr. H. Jakobi) in Siegburg, der sein Vater nahe stand. Alle andere Zeit und Kraft war dem Examen gewidmet, das er dann in Koblenz mit „gut“ bestand.

Er absolvierte dann seinen sechswöchentlichen Seminarkursus in Mörs. Der Plan, in das Predigerseminar zu Wittenberg einzutreten, wurde aufgegeben. Er nahm vielmehr eine Hauslehrerstelle bei der seinem Vater befreundeten Familie von Röder in der französischen Schweiz an. Damit begann eine fast dreijährige Wanderzeit, die ihn in Lausanne, Genf und Südfrankreich die reichsten Eindrücke sammeln ließ, und die in seinem ersten Buch „Die religiöse Entwicklung Genfs im neunzehnten Jahrhundert“ ihren Niederschlag fand. Daran schloß sich dann seine erste praktische Wirksamkeit als Gesandtschaftsprediger in Rom.

Über diese Jahre darf vielleicht in einem späteren Aufsatz berichtet werden.

Literarische Berichte und Anzeigen[1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Von Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften war von uns zuletzt (NF. 5, S. 85f.) der nach Band 2 und Band 4 ausgegebene 1. Band mit der berühmten „Einleitung in die Geisteswissenschaften" angezeigt worden. Längst hätte nun das seitdem erfolgte Erscheinen zweier weiterer Bände gemeldet werden sollen. Diese neuen Bände V—VI (Leipzig, Teubner, 1924. CXVII, 442 und 324 S.) werden durch einen gemeinsamen Titel zusammengehalten: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Sie umfassen meist, den eigenen Intentionen D.s entsprechend, von ihm selbst noch zum Druck bestimmt, die Hauptmasse der systematischen Studien, die seine „Einleitung in die Geisteswissenschaften" fortführen. Es sind Stücke aus ganz verschiedenen Zeiten. Die ältesten sind die bisher ungedruckte Habilitationsschrift v. J. 1864, der „Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins" (VI, S. 1—55), und die Baseler gleichfalls ungedruckte Antrittsvorlesung über „Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770—1800" (V, S. 12—30). Das jüngste Stück ist das bisher auch unbekannte Fragment „Das Problem der Religion" (VI, S. 288—305), das D. wenige Wochen vor seinem Tode inmitten der Arbeit an der Neuauflage seines Schleiermacher, dementsprechend auch vor allem auf dessen Religionserkenntnis eingestellt, niederschrieb, um dadurch zugleich die geplante Sammlung seiner systematischen Abhandlungen abzuschließen und dem umfassenden Titel „Die geistige Welt" so sein Recht zu geben. Das Religiöse spielt ja auch in die anderen Hauptstücke der Sammlung — man denke vor allem an „Das Wesen der Philosophie" (V, S. 339—416, bekannt aus der „Kultur der Gegenwart": Syst. Philos., 1907) — so stark hinein, daß es vielleicht nicht noch dieses leider damals doch nur in seinem auf die Entwicklung des Problems vom Pietismus bis zu James zurückblickenden, geschichtlichen Teil abgeschlossenen Aufsatzes bedurft hätte, um die universale, auch das Religiöse miterfassende Auffassung D.s von der „geistigen Welt" neu zu bekunden. Immerhin ist dadurch der Reichtum der beiden Bände an Inhalt gewachsen (Vgl. die Würdigung des Aufsatzes durch Joachim Wach in ZMR. 40, 3, 1925, S. 66—80). Den Kirchenhistoriker interessieren von den noch nicht genannten Stücken vor allem noch die den 2. Band ergänzende Abhandlung „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat" (1875; V, S. 31—73; vgl. S. 419), sowie seine ebendazu (Bd. II, S. 90ff. 110ff.) gehörige „Entstehung der Hermeneutik" (V, S. 317—338; vgl. S. 426f.), die trotz der berechtigten Kritik Karl Holls (Luther, ²1923, S. 545) doch auch für die Geschichte der theologischen Hermeneutik auch ferner beachtet zu werden wert ist. D. faßt sie als ein Glied inmitten der wissenschaftlichen Bemühungen um die Erkenntnis der Einzelpersonen. Hervorgehoben seien noch die psychologischen Stücke

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

des V. Bandes: die s. Z. tief einschneidenden, der bloß vom Experiment beherrschten und „naturwissenschaftlich" eingestellten „Physiologie"-„Psychologie" sich entgegenstemmenden „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" v. J. 1894 und die anschließenden Beiträge zum Studium der Individualität (S. 139—316), letztere in einer Fassung aus d. J. 1895 (vgl. S. 422 ff.), und endlich die poetischen Studien in Bd. VI, vor allem S. 103—241 über „Die Einbildungskraft des Dichters", — Studien, in deren Zusammenhang D. seine Psychologie zuerst entwickelt hatte, und an denen er sein ganzes Leben lang immer wieder gefeilt hat (vgl. S. 307 bis 321 v. J. 1907/08). Damit stehen ja seine auch dem Kirchenhistoriker rühmlichst bekannten vier Personenschilderungen unter dem Titel „Das Erlebnis und die Dichtung" im engsten Zusammenhang. Gerade die Tatsache, daß hier überall das Historische den Ausgangspunkt abgibt und die rückblickende Besinnung die Grundlage für das Anpacken der systematischen Probleme bildet, gibt diesen Studien D.s trotz ihrer gebliebenen Vereinzelung ihren Wert auch für den theologischen Historiker, zumal den neuzeitlich eingestellten Kirchenhistoriker, und stellt diese beiden neuen Bände neben den 2. Bd., der die Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation behandelte, — historisch eingestellt, wenn auch nicht eigentlich und nicht letztlich als historisch-wissenschaftliche Leistungen gemeint, sondern als „Durchbrüche einer eigenen philosophischen Intention, die in dem untersuchenden Gange von [auch geschichtlichen] Einzelforschungen sich als Wissenschaft festzustellen sucht". So charakterisiert sie der Herausgeber mit Recht und sucht damit zugleich ebenso mit Recht ihrer Herabsetzung wegen ihres oft fragmentarischen Charakters vorzubeugen.

D. hatte noch in den letzten Monaten seines Lebens auch selber ein Vorwort zu diesen von ihm geplanten Sammelbänden geschrieben, worin er auch die Zusammenhänge seiner systematischen Gedanken mit seiner persönlichen Geistesentwicklung aufzuzeigen begonnen hatte (Bd. V, S. 3—6). Daran knüpfte dann der Herausgeber Georg Misch an und stellte dem Ganzen den großen Vorbericht voran, der den Zusammenhang der nun hier nachgedruckten oder erstmals veröffentlichten Aufsätze und Vorträge herauszuarbeiten bestrebt ist unter Benutzung auch der D.schen Tagebücher und seines 1923 publizierten Briefwechsels mit dem ihm geistig so nahestehenden Grafen York von Wartenburg 1877—1897 (Halle, Max Niemeyer; vgl. darüber ThLz. 1924, S. 162 f.; HZ. 130, 1924, S. 462 f.; Z. f. syst. Theol. 2, 1924, S. 235—245). Damit gibt der 5. Bd. dankenswerte Ansätze zu einer D.biographie größeren Stils und einer geschichtlichen Einordnung dieses universalen Geistes. Unter letzterem Gesichtspunkt sei auch noch die Lektüre von Hönigswalds Anzeige der beiden Bände in DLitztg. 1925, S. 142—151 (vgl. schon ebda 1923, S. 1065—1077 über Bd. 1 und 4) empfohlen.

Als Ernst Troeltsch im September 1922 das Vorwort zum geschichtsphilosophischen 3. Band seiner „Gesammelten Schriften": Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (Tübingen, Mohr, 1922. XI, 777 S. geb. 24 ℳ) schrieb, lebte er selber des Glaubens, daß er in ein paar Jahren auf die hier gebotene begriffliche Grundlegung die materiale Ausführung dessen, was er als Geschichtsphilosophie anerkannte, folgen lassen könnte. Wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit hatte ihn genötigt, in den diesem Bande zugrundeliegenden, an verschiedenen Stellen seit 1916 publizierten und nun für die Sammlung neubearbeiteten Studien den begrifflich-geschichtsphilosophischen Problemen, der Frage der Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge, des historischen Entwicklungsbegriffs, des Aufbaus und der Periodisierung der europäischen Kulturgeschichte, den Problemen einer Universalgeschichte und anderen Fragen der „formalen Geschichtslogik" in umfassender Auseinandersetzung mit den Geschichtsphilosophen des 19. und 20. Jahrhunderts, ja mit der gesamten neuzeitlichen Philosophie nachzugehen und so letztlich die Möglichkeit „einer vom Sub-

jekt her zu schaffenden gegenwärtigen Kultursynthese auf dem Untergrunde einer Universalgeschichte des Europäismus", wie sie ihm vorschwebte, zu erwägen. Aber dieses „Erste Buch", wie er es ausdrücklich genannt hat, sollte gleichsam nur Vorarbeit und Grundlage bilden, um dann im folgenden Band seine Arbeiten zur Entstehungsgeschichte des modernen Geistes zusammenzufassen, die „inhaltliche Konstruktion des Prozesses" (S. 26) zu geben und jene historische Analyse des „Europäertums" zu bringen, aus der heraus dann auch die kulturphilosophisch-ethischen Positionen der Gegenwart entwickelt werden konnten. Das war der Plan, der vor ihm lag. Diese krönende Zusammenfassung aller seiner Forschungen ist Troeltsch versagt geblieben.

Angesichts dieser Lücke ist es zunächst erfreulich, daß Tr. noch an zwei Stellen eigene neuere Zusammenfassungen seines Geschichtsbildes und seiner kulturphilosophischen Erkenntnisse gegeben hat, die neben seinen älteren Darlegungen schon wegen der darin etwa angebrachten Korrekturen, vor allem aber als letzte authentische Zusammenfassungen volle Beachtung fordern. Das eine ist der kleine Berner Vortrag Die Sozialphilosophie des Christentums (Zürich, Verlag Seldwyla, 1922. 34 S. Neuerdings auch als Einzelheft in der „Bücherei der Christlichen Welt", Gotha, L. Klotz. 1.50 ℳ), der die im Thema genannte Frage durchaus und nur historisch anpackt, dem älteren Frankfurter Vortrag ähnlichen Themas (im Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1911) nahesteht, aber ihm gegenüber wie gegenüber den „Soziallehren" manches vorsichtiger formuliert und anderseits seine Gesamtauffassung mehr universalhistorisch und „noch mehr vom theologischen Denken befreit" (S. 25) zur Darstellung bringt. Die andere Gelegenheit boten ihm die englischen Vorlesungen, zu denen er schon 1920 aufgefordert war, und die er wenigstens unmittelbar vor seinem Tode niederschreiben, wenn auch nicht mehr halten konnte. Sie sind von seinem Freund Friedrich von Hügel deutsch unter dem Titel: Der Historismus und seine Überwindung (Berlin, Pan-Verlag Rolf Heise, 1924. XIII, 108 S.) und englisch unter dem glücklicheren Titel: Christian Thought, its history and application (London, University of London Press, 1923. XXXI, 179 S.) veröffentlicht worden. Auch hier interessiert schon wegen der dabei vorgenommenen Modifizierung älterer Sätze zunächst der Vortrag „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen". Daneben stehen die unter „Ethik und Geschichtsphilosophie" gestellten historisch-ethisch orientierten Vorträge, die den Einfluß der radikal idealistischen Persönlichkeits- und Gewissensmoral einerseits, der Ethik der Kulturwerte anderseits auf die Gestaltung des geschichtlichen Lebens prüfen und die Möglichkeit einer zur Synthese beider gelangten Ethik des „Gemeingeistes" erwägen. Ein Einzelthema, gleichfalls unter dem Gesichtspunkt der polymorphen Art der Wahrheit und der praktischen Notwendigkeit der Synthese und des Kompromisses behandelt, ist dann die Frage nach „Politik, Patriotismus, Religion". In allem ein starker historischer „Relativismus", aber ebenso stark der Wille, den „Historismus" zu überwinden durch „schöpferischen Kompromiß"; vgl. das Urteil A. v. Harnacks (DLz. 1924, S. 261 f.), der diesen Willen nirgends bei Tr. so einleuchtend und eindrucksvoll ausgesprochen findet wie hier.

Einen Ersatz für die fehlende Zusammenfassung der historischen Forschungen Tr.s hat in dankenswertester Weise der Verlag Mohr (Siebeck), Tübingen, zu geben versucht, indem er den bisherigen „Gesammelten Schriften" Tr.s einen durch Hans Baron herausgegebenen IV. Band hinzufügte, der Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (1925. XXVIII, 872 S. geb. 23 ℳ) enthält, und ferner außerhalb dieser Sammelbände eine große Zahl weiterer der Gegenwart zugewandter kulturphilosophischer Aufsätze und Reden durch denselben Herausgeber unter dem Titel: Deutscher Geist und Westeuropa (1925. XII, 268 S. geb. 8 ℳ). Es ist ganz überwiegend dem Fachmann vertrautes Gut, aus dem „Logos", der HZ, der RE. und RGG., der ChrW., den Pr. Jb. und anderen z. T. auch recht versteckten Stellen, wo Tr. mehr als bei der

RE. das Gefühl haben mußte, „beigesetzt" zu sein. Ich denke etwa an die Rigaer „Vorträge" von 1913, aus denen Tr.s wichtige Studie über „Die Restaurationsperiode am Anfang des 19. Jhds" aufgenommen wurde (IV, S. 587—613), oder an den nun in IV, S. 488—531 eingefügten Beitrag über „Leibniz und die Anfänge des Pietismus" zu Werckshagens Zentenarjubiläumswerk v. J. 1900. Auch „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik", der kurz vor seinem Tode gehaltene Vortrag in der Berliner Hochschule für Politik, eine letzte Zusammenfassung seiner Gedanken über die von ihm oft berührten Unterschiede des deutschen politisch-geschichtlich-moralischen Denkens von dem der Nationen Westeuropas und Amerikas, ist nun vor Vergessenheit bewahrt, indem er an den Kopf der zweitgenannten Sammlung (S. 3 bis 27) gestellt ist, deren Leitgedanken in ihm zum Ausdruck kommen. All diese Studien haben unbestreitbar durch Zusammenfassung und Erlösung aus der Diaspora, übrigens unter Mithereinziehung der größeren Rezensionen Tr.s, an imponierender Kraft gewonnen. Der Gang der europäischen Geistesgeschichte, besonders die Entstehung der modernen Welt, um deren lange vernachlässigtes Verständnis Tr. sich ja immer wieder bemüht hat, wird hier gewiß nicht ganz lückenlos, aber doch verhältnismäßig einheitlich vorgeführt. Wie bei der Herausgabe der Diltheyschen Gesammelten Schriften mußten dabei natürlich Aufsätze sehr verschiedenen Datums zusammengefügt werden, konnten aber nach den im Nachlaß vorhandenen Berichtigungen und Ergänzungen aus späterer Zeit umgeformt oder der späteren universalgeschichtlichen Einstellung Tr.s entsprechend ausgebaut werden. Das gilt in besonderer Weise von Tr.s für die Wertung der neuzeitlichen Entwicklung grundlegenden RE.-Artikeln „Aufklärung" und „Deutscher Idealismus", zu deren Wiederabdruck in Bd. IV, S. 338—373. 532—586 nicht nur auf die ergänzenden zahlreichen Rezensionen Tr.s hingewiesen werden konnte (S. XVIff. 779ff.), sondern die handschriftlichen Zusätze (S. 830—850) bieten neue Formulierungen über das Natürliche System, über die Abgrenzung gegenüber Altprotestantismus einerseits, Renaissance und Idealismus anderseits, über das Verhältnis des Idealismus zum Christentum und andere auch für Gegenwart und Zukunft wichtige Probleme und ergänzen dadurch das alte Bild in erfreulicher Weise.

Der Gesamtinhalt der beiden Sammlungen kann aus den folgenden Dispositionsangaben erschlossen werden. Gesammelte Schriften IV: Zur Einführung: Meine Bücher. I. Einleitung: Religion, Wirtschaft und Gesellschaft. — II. Judentum und christliche Antike: 1. Glaube und Ethos der hebräischen Propheten. — 2. Die alte Kirche. — III. Mittelalter, Renaissance und Reformation: 1. Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums. — 2. Das christliche Naturrecht. — 3. Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. — 4. Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur. — 5. Luther, der Protestantismus und die moderne Welt. — 6. Calvinismus und Luthertum. — 7. Renaissance und Reformation. — IV. Die moderne Welt: 1. Das Wesen des modernen Geistes. — 2. Die Aufklärung. — 3. Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts. — 4. Der Deismus. — 5. Leibniz und die Anfänge des Pietismus. — 6. Der deutsche Idealismus. — 7. Die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts. — 8. Das 19. Jahrhundert. — Besprechungen fremder Werke zur Geistesgeschichte und ihrer Methodik. — Zusätze und handschriftliche Erweiterungen. — Bibliographie der im Druck erschienenen Schriften Tr.s. — Inhalt von „Deutscher Geist und Westeuropa": I. Die Entfaltung der deutschen Ideenwelt im Kampfe gegen Aufklärung und Naturrecht: Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik. — II. Deutscher und westeuropäischer Geist im Weltkrieg: Die Ideen von 1914. — Der metaphysische und religiöse Geist der deutschen Kultur. — Die deutsche Idee von der Freiheit. — Über einige Eigentümlichkeiten der angelsächsischen Zivilisation. — Privatmoral und Staatsmoral. — III. Deutsche Zukunft: Deutsche Bildung. — Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen. — Anhang: Persönlichkeiten der deutschen Gegenwart: Nachruf auf Max Weber, auf Bethmann-Hollweg, auf Walther Rathenau.

Man muß dem Herausgeber Hans Baron dankbar sein, daß er sich der entsagungsreichen Sammel- und Redaktionsarbeit unterzogen hat, die für ihn selber dadurch reichlich belohnt sein wird, daß ihm das Verdienst zugesprochen werden muß, dadurch Tr.s Hauptkonzeptionen, auf die es uns ankommt, noch einmal so wirkungsvoll und konzentriert zur Darstellung und zur Geltung gebracht zu haben. Denn jeder, der die Geschichte der Neuzeit lernend und forschend studiert, und auch jeder, der sich etwa an das von Tr. geschaute Werk einer geschichtlich fundamentierten Kultursynthese für die Gegenwart künftig wagen wird, kann an den hier aufgespeicherten Bausteinen nicht vorübergehen, sondern muß sie benutzen, wenn er sie auch anders behaut. Lücken in der Sammlung wird dabei jeder empfinden. Ich vermisse z. B. unter den Besprechungen ungern die geschichtsphilosophisch und methodologisch wertvolle Rezension von Carl Neumanns Rembrandt (HZ. 130, 1924, S. 440ff.), und unter den letzten Aufsätzen den über „Krisis der Geschichte" (Neue Rundschau 1922, Juni). Der Berner Vortrag über die „Sozialphilosophie des Christentums" (oben S. 462) wäre besser gewesen als der ältere Frankfurter (Bd. IV, S. 122 bis 155). Draußen bleiben mußten wohl tatsächlich von den kleineren selbständigen historischen Einzelschriften Tr.s sein „Augustin und die christliche Antike" (1915) und „Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt" (zuerst 1906), während die als positives Korrektiv zu diesem berühmten Vortrag vom Historikerkongreß d. J. wichtige, bisher leider meist übersehene Studie „Luther, der Protestantismus und die moderne Welt" (1908), ausgeglichen mit einem ähnlichen Aufsatz von 1917 („Luther und der Protestantismus", in: „Neue Rundschau", Bd. 28, H. 2), oben als Teil des Bandes IV (S. 202—253) erwähnt werden konnte. Der Vortrag v. J. 1906 selbst liegt übrigens seit kurzem in 4. Auflage vor (1925. 103 S. 3.50 *M*. Beiheft 2 der Historischen Zeitschrift. München, Oldenbourg), nachdem erst 1924 eine 3. Auflage erschienen war, beide wörtlich mit der 2. Auflage v. J. 1911 übereinstimmend, aber ein Beweis dafür, daß Tr. trotz des theologisch weithin üblichen Geredes von Psychologismus und Historismus erfreulicherweise noch Leser findet. Hoffentlich wird auch dem schwereren Rüstzeug der „Gesammelten Schriften" die ihnen zukommende nachdrückliche Beachtung zuteil.

Von Würdigungen der Lebensarbeit Tr.s nennen wir zum Schluß außer seinem eigenen Versuch „Meine Bücher" (in Bd. IV, S. 3—18): die Gedenkrede Ad. v. Harnacks (Erforschtes und Erlebtes, 1923, S. 360—367); Heinrich Hoffmanns Gedächtnisaufsatz in „Theol Bl.", 1923, S. 77—83 samt seiner Anzeige des IV. Bandes im Kblatt f. d. Ref. Schweiz 1925, Nr. 15—16; Paul Tillichs Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung Tr.s (Kant-Studien 29, 1924, S. 351—358) samt seiner Rezension des „Historismus" in ThLz. 1924, S. 25ff. 234ff.; sowie Karl Bornhausen: E. Tr. und das Problem der wissenschaftlichen Theologie (ZThK. NF. 4, 1923, S. 196—223), neben denen aus dem Ausland die Schriften von Vermeil (vgl. ZKG. NF. 5, S. 158) und Sleigh (ebda 6, S. 319f.) genannt werden müssen. Zscharnack.

Revue Bénédictine, XXXVII[e] Année, 1925, 1. bis 3. Heft. J. Chapman, The families of Vulgate Mss. in the Pentateuch, p. 5—46 beginnt die Veröffentlichung einer inhaltreichen Arbeit über die Handschriftengruppen der Vulgata mit Beschränkung auf die Bücher des Pentateuchs. Als eines Mitglieds der päpstlichen Kommission zur Revision der Vulgata und als eines genauen Kenners der handschriftlichen Überlieferung wird man seinen Bemerkungen auch neben den Arbeiten von H. Quentin Beachtung schenken. Ein eingehenderes Referat über seine Ergebnisse wird erst möglich sein, wenn die Arbeit vollständig vorliegt. — D. de Bruyne, Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii, p. 47—72. Das interessante, sprachlich wie inhaltlich wertvolle Schriftstück, das de Bruyne hier aus Codex Mp. th. 7, 28 der Würzburger Universitätsbibliothek, s. VIII, veröffentlicht und mit den Nachweisungen der Zitate und lehrreichen Anmerkungen begleitet, ist unterdessen von v. Har-

nack als ein Priscillianischer Sermon über die Keuschheit bestimmt worden, in einer Abhandlung, die am 14. Mai der philosophisch-historischen Klasse der Preußischen Akademie der Wissenschaften vorgelegt worden ist, vgl. Deutsche Literaturzeitung 1925, 22. Heft, Sp. 1084. — A. Wilmart, Pour une nouvelle édidion du traité d'Amalaire sur les offices, p. 73—99 zeigt, wie verwickelt die Überlieferung von Amalars Liber officialis oder de ecclesiasticis officiis ist, und gibt Grundlinien für eine Neuausgabe. Der bei Migne abgedruckte Text ist sehr mangelhaft, weil er die verschiedenen Ausgaben nicht auseinanderhält; erst erschienen gegen 820 die drei ersten Bücher; dann das vierte Buch; dann nach der Reise Amalars nach 832 eine Neuausgabe der vier Bücher; dazu gibt es noch eine methodische Sammlung aus dem 9. Jhd., die nicht von Amalar herrührt. — G. Morin, Un rouleau mortuaire des Moniales de Sainte-Marie d'Helfta, 24 octobre 1367 aus Handschrift B. V. 32 der Baseler Universitätsbibliothek. — p. 165—180: A. Wilmart, D. de Bruyne, E. A. Lowe, Membra disiecta, setzen ihre verdienstliche Arbeit fort, die einst zusammengehörigen, jetzt in verschiedenen Bibliotheken verstreuten Stücke von Handschriften wieder zusammenzustellen. — p. 181—223: A. Dold, B. Capelle, Deux psautiers gaulois dans le cod. Aug. CCLIII, veröffentlichen den Text zweier Palimpseste aus dem 16. und 17. Jhd. und bestimmen den einen als der Gallia Lugdunensis angehörig, den anderen als südgallisch, von Spanien beeinflußt. Sie weisen darauf hin, wie wenig sicher sich die Forschung noch in bezug auf den lateinischen Psalmtext bewegen kann, und bringen ein reiches Material zu weiterer Forschung bei. — p. 224 bis 238: H. Vogels, Der Bibeltext der Schrift de physicis (einer von A. Mai unter dem Namen des Marius Victorinus nur in dem Cod. Ottobonianus 3288 A, saec. XIV, erhaltenen Schrift mit interessanten Bibelzitaten), kommt zu dem Schluß, daß die Schrift nach Afrika gehöre und in die zweite Hälfte des 4. Jhd.s zu setzen sei; danach bemißt sich der Wert ihrer Bibelzitate. — p. 239—262: G. Morin, Quelques aperçus nouveaux sur l'Opus imperfectum in Matthaeum, weist nach, daß der Verfasser des Opus identisch sei mit dem Übersetzer der Tomi des Origenes über das Evangelium des Matthaeus, und zeigt, daß er im Zeitalter Justins und Justinians in Italien oder dem lateinischen Illyrien gelebt haben müsse; Südgallien sei jedoch nicht ausgeschlossen. Für das Nachleben des Arianismus ist Morins Artikel von Wichtigkeit. — p. 263—272: A. Wilmart, L'oraison pastorale de l'abbé Aelred (von Rievaulx, † 1167, aus der Handschrift des Jesus College 34 in Cambridge, XII./XIII. s.). — p. 273—275: D. de Bruyne, Un ancien catalogue des manuscrits de l'abbaye de Saint-André lez-Bruges (aus Handschrift Vatic. Regin. 239, XII. s.). — p. 276—282: A. Wilmart, L'Amalarius de Pembroke Cambridge (44, s. XII) zeigt, daß die Handschrift die erste Ausgabe der vier Bücher de officis ecclesiae enthält, und teilt wichtige Stücke daraus mit, die den gedruckten Text bedeutend verbessern. — p. 283—287: B. Capelle, La 1ª Clementis et l'épître de Polycarpe, zeigt gegen E. T. Merril, Essays in early christian history, 1924, p. 217—241, daß dem ersten Clemensbriefe die Priorität zukomme. — p. 104—164. p. 288—324: Comptes rendus. — Beigegeben sind p. [161]—[176] von C. Capelle, Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine und p. 49*—112* von U. Berlière und Ph. Schmitz, Bulletin d'histoire bénédictine.

Bulletin of the John Rylands Library Manchester, Vol. 9, Nr. 1, January 1925. Der packendste, freilich nicht unmittelbar in unser Gebiet fallende Artikel dieses stattlichen Heftes ist der von A. Mingana, An ancient Syriac translation of the Kur'ān exhibiting new verses and variants p. 188—235. Eine neuerdings in die John Rylands Bibliothek gekommene syrische Handschrift enthält Teile einer alten bisher unbekannten Übertragung des Korans in das Syrische; sie werden sämtlich im Faksimile wiedergegeben, übersetzt und mit kritischen Anmerkungen versehen. Das Wichtige ist, daß sie Verse enthalten, die in dem offiziellen Texte des Korans fehlen. Mingana führt sie auf einen vorоffiziellen Text zurück und zeigt zugleich, daß der offizielle Text nicht wie bisher allgemein an-

genommen wird, der Zeit des Kalifen Othman entstammt, sondern mehr als vierzig Jahre jünger ist. Von den übrigen Aufsätzen seien folgende erwähnt: J. Rendel Harris, The Sources of Barlaam and Joasaph, p. 119—129 verstärkt seine Auffassung von der Abfassung des Romans Barlaam und Joasaph und der Acta Catharinae durch Johannes Damascenus und von der Benutzung einer altchristlichen Apologie in den Acta. L. W. Laistner, p. 130—136, Martianus Capella and his ninth century Commentators. Alice M. Cooke, p. 137—176, A study in twelfth century religious revival and reform, gibt ein farbenreiches und gut mit Zeugnissen ausgestattetes Bild von der Zisterzienserfrömmigkeit des 12. Jhd.s, genauer von den Bestrebungen Bernhards von Clairvaux im Gegensatz zu den weltförmigeren Bestrebungen des 12. Jahrhunderts und faßt sie auf als Höhepunkt der reinen mönchischen Gestaltung der Welt. R. Fawtier, Hand-lists of Charters and deeds in the possession of the John Rylands Library, p. 248—285. Wie weit der Umkreis der Aufgaben ist, die sich das Bulletin stellt, kann man daraus sehen, daß nicht nur J. Fish eine sumerische Lohnliste der Ur-Dynastie veröffentlicht und bespricht, p. 241—247, sondern auch solche Artikel sich finden wie: C. H. Herford, A sketch of the history of Shakespeare's influence on the Continent, p. 20–62; Earl of Crawford and Balcarres, The soul of cities, p. 63—86; J. Rendel Harris, Scylla and Charybdis, p. 87–118 u. a. — In Vol. 9, Nr. 2, July 1925, ist der für uns Kirchenhistoriker wertvollste Aufsatz wohl der von A. Mingana, The early spread of Christianity in Central Asia and the far East, a new document p. 297—371. Er legt in Übersetzung und für den Hauptteil im originalen syrischen Text das unter dem Namen des Mar Philoxenus, Bischof von Mabbūg, überlieferte Schreiben an den Militärgouverneur Abū ʿAfr von Hīrta aus der syrischen Handschrift 59 (um 1040) der John Rylands Bibl. vor mit äußerst wichtigen Angaben über die Einführung des Christentums in Ost- und Westturkestan und Nordchina. Das Schreiben ist nach Mingana verfaßt ca. 730—790 von einem in Bagdad lebenden Jakobiten, kann also nicht von Philoxenus sein. Es gibt Auskunft über christliche Türken (Tataren), die seit dem 5. Jahrhundert an beiden Ufern des Oxus saßen und Nestorianer waren. Um dies Dokument, das im ersten Teil eine Bestreitung der Ketzer enthält, zum Verständnis zu bringen, hat M. alle Quellen, auch die monumentalen, zusammengestellt, die über das mittelasiatische Christentum im Mittelalter handeln, eine höchst verdienstliche und abschließende Arbeit. Dabei führen neue Untersuchungen zu neuen Ergebnissen; z. B. weist M. nach, daß die berühmte nestorianische Inschrift von Si-ngan-fu nicht in das Jahr 781, sondern 779 gehört. — Der zweite Aufsatz, den ich hervorheben möchte, ist der des Herausgebers H. Guppy, William Tindale and the earlier translators of the Bible into English, p. 542—584. Er stellt zusammen, was von vorreformatorischen Übersetzungen der Bibel oder einzelner ihrer Teile in England bekannt ist, um dann die Geschichte des Lebens Tindales, seine Übersetzertätigkeit und ihre Würdigung vorzuführen. Der Artikel ist ausgestattet mit vortrefflichen Faksimiles. Interessieren wird der Nachweis, daß Tindale von Luthers Übersetzung abhängig ist. Von den übrigen Artikeln, die mehr oder weniger auch das kirchengeschichtliche Gebiet berühren und alle anziehend und anregend sind, gebe ich nur die Titel: J. Rendel Harris, Apollo's Birds, p. 372—416; Jessie L. Weston, The apple mystery in Arthurian Romance, p. 417—430; J. N. Farquhar, The fighting Ascetics of India, p. 431—452; C. H. Herford, A Russian Shakespearean, a centenary study, p. 453—480 (A. Pushkin); R. S. Conway, The Architecture of the Epic, p. 481—500; R. Fawtier, La correspondance de la Marquise d'Huxelles et du Marquis de la Garde, à propos d'une récente acquisition de la bibliothèque John Rylands, p. 501–541; Fr. J. Powicke, Richard Baxter and the countess of Balcarres (1621?—1706?), p. 585—599; Short articles, p. 600—603: W. J. Rutherfurd, Interest in the lost books of Livy in seventeenth century writings; P. D. Buckle, A Sahidic variant in a Rylands Manuscript.

Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Eine Festgabe zum

siebzigsten Geburtstag Geh. Rat Prof. Dr. Heinrich Finke gewidmet von Schülern und Verehrern des In- und Auslandes. Mit einem Lichtbild Heinrich Finkes und drei Kunstdruckbeilagen (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Supplementband). Münster (Westf.), Aschendorff, 1925. XI, 517 S., gr. 8°. 21 M., geb. 25 M. — Anton Eitel, Die spanische Kirche in vorgermanischer Zeit, S. 1—22, stellt zusammen, was wir von der spanischen Kirche in vorgermanischer Zeit wissen als Einleitung für eine ausführliche Untersuchung und Darstellung des spanischen Eigenkirchenwesens, das es in der vorgermanischen Zeit nicht gegeben habe. Die wichtigen Libri de trinitate des Ps.-Vigilius finde ich nicht berücksichtigt. Was ist geistische Angelegenheit S. 17 Z. 26? — Leo Santifaller, Über die Verwendung des Liber diurnus in der päpstlichen Kanzlei von der Mitte des 8. bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts. Ein vorläufiger Forschungsbericht, S. 23—35, zeigt, daß das täglich in der päpstlichen Kanzlei gebrauchte Formularbuch seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts eine neue Gestalt angenommen hat, die wesentlich verschieden ist von der uns heute vorliegenden Form des Liber diurnus, wobei aber Privilegienformulare aus dem alten L. d. übernommen, aber auch zahlreiche neue Formulare geschaffen worden sind. — M. Förster, War Nennius ein Ire? S 36—42 zeigt, daß es nicht nötig ist. Nennius für einen Iren zu halten; er war ein Kymre. – Ferran Valls Tabernez. Les coleccions canòniques a Catalunya durant la època comtal (872—1162), S. 43—51. Diese nützliche Zusammenstellung zeigt die westgotische Tradition, die französischen und nordspanischen Einflüsse und die eigene Tätigkeit Kataloniens. — Puig i Cadafalch, El tipus de l'iglèsia coberta amu fusta, a Catalunya al nord d'Italia i a la Franca mediterrània en els segles X i XI. Estudi de sos origeno, S. 51—61. Leider fehlen diesem Artikel die Abbildungen. — Br. Katterbach, Ein westgotischer Kodex der Vatikanischen Bibliothek, S. 62—66, = Cod. Ottobon. lat. 1210, XI/XII. s., Lukans Pharsalia enthaltend. — Gius. Gerola, Le cronache medioevali trentine, S. 67—83. — Fed. Schneider, Eine antipäpstliche Fälschung des Investiturstreites und Verwandtes, S. 84—122, hat es im wesentlichen mit der Cessio donationum Leos VIII. für Otto den Großen (MGH. Constit. I n. 450) zu tun und weist nach, daß sie ein Zeugnis aus dem Kampf Heinrichs IV. und Wiberts von Ravenna gegen die Römer für die erzbischöflich Ravennater Territorialpolitik sei, verfaßt von Petrus Crassus, dem Verfechter der neuen romanistischimperialistischen Theorien und dem größten publizistischen Vorkämpfer der deutschen Partei und einem Hauptvertreter der Ravennater Territorialpolitik. — Nic. Hilling, Paria litterarum. Ein Beitrag zur Urkundensprache des Mittelalters, S. 123—126. — Merc. Yaibrois de Bakesteros, Fray Munio de Zamora, S. 127—146, stellt zusammen, was von diesem 7. Dominikanergeneral gewußt wird, vermehrt auch das bezügliche Material und schildert ihn als ausgezeichneten Menschen, mögen nun die gegen ihn erhobenen Anklagen berechtigt sein oder nicht. — Jos. Rest, Illuminierte Ablaßurkunden aus Rom und Avignon aus der Zeit von 1282—1364, S. 147—168, hat es mit einer Reihe von Ablaßurkunden zu tun, die von einer Anzahl von Bischöfen gemeinsam ausgestellt sind und zwar meistens in künstlerischer Form. 1282 setzt plötzlich ein allseitiges Verlangen nach solchen Urkunden ein, und 1364 hört die Gewährung solcher Ablässe auf. Er untersucht sie nach der paläographischen und kunstgeschichtlichen Seite und zeigt, wie viel doch auf diesem Gebiete noch zu tun ist. — Andres Gimenez Soler, La politica española de Jaime II, S. 169—186. — R d'Alós-Moner, El text catala de la „Informatio Beguinorum vel Lectio Narbonae" d'Arnau de Vilanova, S. 187—199, Text aus einer Handschrift des erzbischöflichen Archivs von Morella, Bereicherung der theologischen Literatur in catalonischer Sprache. — Sigism. Brettle, Ein Traktat des Königs Robert von Neapel „De evangelica paupertate", Inhaltsangabe des im Pariser Codex 4046, XIV. s (Colbert 506) erhaltenen, zwischen 1320 oder 1322 geschriebenen spiritualistischen Traktats mit Beschreibung des Cod. Vatic. 3740, dessen Schriften die Grundlagen zur Beurteilung des päpstlichen Verhaltens im Armutsstreite

bieten. — A. Rubió i Sluch, Els darrers prohomo d'Arenes de la epoca catalana (1382—1388), S. 209—232. — J. M. Bartoš, Tetragonus Aristotelis, S. 233 bis 239, zeigt, daß diese anonyme Sammlung von sechs Kundgebungen für die Beseitigung des Schismas durch ein Konzil von 1381 den Pariser Doktor und Kanonikus zu S. Veit in Prag Adalbertus Ranconio di Ericinio zum Verfasser habe. — Joh. Hollnsteiner, Studien zur Geschäftsordnung am Konstanzer Konzil. Ein Beitrag zur Geschichte des Parlamentarismus und der Demokratie, S. 240 bis 256. — W. Mulder, Leonardus Statius auf dem Konstanzer Konzil, S. 257 bis 269, schildert auf Grund des neuen von Finke herausgegebenen Materials die wenig bedeutsame Stellung dieses Vertreters der papalen Gesinnung. — Jos. Schmidlin, Missionstätigkeit des ausgehenden Mittelalters, S. 270—276, skizziert die Missionstätigkeit dieser Zeit als Übergangsphase zu dem modernen Freiwilligkeitssystem im Gegensatz zu der früheren Verquickung mit staatlichen und physischen Machtmitteln. — Rich. Lossen, Pfälzische Einigungspolitik am Oberrhein, S. 277—287. — Flor. Landmann, Predigten und Predigtwerke in den Händen der Wiener Weltgeistlichkeit des 15. Jahrhunderts, S. 288—307, auf Grund der von Gottlieb herausgegebenen Mittelalterlichen Bibliothekskataloge Österreichs. — Jaume Massó-Torrents, Les dames en els poetes de l'escola de Barcelona, S. 308 bis 315. — Alfr. v. Martin, Das Kulturbild des Quattrocento nach den Viten des Vespasiano da Bisticci, S. 316—355. — Franc. Martorell, Una narració innèdita del viatge de l'emperador Frederic III a Nàpols, en l'any 1452, S. 356—361. — Ludw. Mohler, Aus dem Briefwechsel des Kardinals Bessarion, S. 362—374. Die Schriften, die hier mitgeteilt werden, hängen mit Bessarions In Calumniatorem Platonis libri IV zusammen. — Em. Göller, Hadrian VI. und der Ämterkauf an der päpstlichen Kurie, S. 375—407, mit urkundlichen Beilagen, die ein volles Bild der Ämterkäuflichkeit unter Hadrian VI. geben; G. handelt auch über die Zustände, die Hadrian vorfand, und über die Maßregeln, die er dagegen ergriff. — Gottfr. Buschbell, Briefe des Geschichtschreibers Paulus Jovius aus dem Grande Archivio in Neapel, S. 408—426, stellt die gedruckten Schreiben zusammen und teilt fünf ungedruckte mit, Vorarbeiten, um zu einem gerechten Urteil über Giovio zu kommen. — Just. Uttenweiler, Schicksale einer alten Konstanzer Kanoneshandschrift. Ein Beitrag zur Bibliotheksgeschichte von Konstanz, S. 427—441, sammelt die in verschiedenen Bibliotheken erhaltenen verstreuten Blätter einer wohl karolingischen, nach Verona weisenden Handschrift. Die Arbeit wird als Buch erscheinen. — P. Diepgen, Zur Geschichte der Historiographie der Medizin, S. 442—465. — Fr. Schaub, Geschichte des Archivs der Universität Freiburg i. Br., S. 466—499. — H. Baier, Badens Stellung zum Epavenrecht 1803 bis 1862, S. 500—517, ist für die Behandlung von Kirchengütern in neuer Zeit von Interesse. G. Ficker, Kiel.

Altertum und Mittelalter

Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. IV und 440 S. Gießen, Töpelmann, 1924. Brosch. 13.50 ℳ. — Daß das sehr brauchbare Handbuch der religionsgeschichtlichen Erklärung des N. T. in neuer Auflage erschien, war sicher ein Bedürfnis. Denn zwischen dem Jahr des ersten Erscheinens, 1909, und heute liegt ein sehr wesentlicher Abschnitt der Forschungsgeschichte. Boussets Kyrios-Buch und Nordens „Agnostos Theos“, Reitzensteins Forschungen über hellenistische und iranische Religion, Bolls Studien über die Apokalypse, dazu eine ganze Anzahl gerade in religionsgeschichtlicher Beziehung sehr ergiebiger Kommentare — es ist eine reiche Ernte, die es in die Scheuer zu bringen galt. Clemen, der vielbelesene, sorgfältig registrierende Sammler, bringt so etwas mit Geduld und Treue zustande. Er macht es dem Leser stilistisch nicht immer bequem, sorgt aber durch reichhaltige Register und übersichtliche Anordnung dafür, daß man sich beim

Nachschlagen schnell zurechtfinde. Die Anordnung erscheint gegen die erste Auflage ein wenig verändert, das Prinzip (allgemeiner Teil nach „loci“, besonderer Teil nach Stellen geordnet), ist aber dasselbe geblieben. Allzu zeitbedingte Abschnitte der ersten Auflage, wie die ausführliche Auseinandersetzung mit Jensen, wurden geopfert, um für wichtige neue Teile Platz zu schaffen, und so erhalten wir ein Werk voll erstaunlicher Reichhaltigkeit. Freilich auch ein Buch, das vom Autor wie vom Leser Selbstverleugnung verlangt. Denn der Autor muß zumeist andere reden lassen; und wo er sein eigenes besonnenes und maßvolles Urteil abgibt, muß er sich sagen, daß der Leser in diesem Buch eher Übersicht als Auseinandersetzung sucht. Der Leser aber verzichtet seinerseits auf den Genuß einer fließenden, schönen Lektüre; er muß auch dort darauf verzichten, wo man eine zusammenfassende Umschau erwarten würde, wie beim letzten Abschnitt; was man da unter der Überschrift „Die Bedeutung der fremden Einflüsse auf das Christentum“ liest, ist wenig. Überhaupt möchte ich offen aussprechen, daß ich in manchen Beziehungen Bedenken gegenüber dem Unternehmen dieses Buches habe. Vor allem: Ist die Alternative „Abhängigkeit oder nicht“ richtig gestellt? Greift sie nicht in vielen Fällen an der Sache vorbei? Sodann: Geht es überhaupt an, diesen Problemkomplex mit Ausschluß des Judentums zu behandeln? Man lese den Abschnitt über die Bergpredigt, und man wird merken, wie manche der dort erwähnten Parallelen ohne weiteres erledigt sind, wenn man — als Zeugnis nicht von Abhängigkeit, sondern von Gemeinsamkeit — die entsprechenden jüdischen Texte daneben stellt. Endlich: Die Beschränkung auf das Neue Testament (wenigstens im wesentlichen) und die Anordnung des Buches machen eine Überschau über gewisse Probleme nahezu unmöglich. Die große Hauptfrage nach dem Ursprung des „gnostischen“ Mythus, den Paulus und Johannes voraussetzen, Ignatius andeutet, die Oden Salomos, die Ascensio Jesajae, die Epistola Apostolorum beschreiben, findet man zum Teil unter „Christologie“ im ersten Abschnitt, zum anderen Teil später beim Johannesevangelium behandelt. Auch die ethischen Probleme muß man in einem allerdings sehr kurzen grundsätzlichen Teil und dann bei der Besprechung der Paulusbriefe suchen, und die eigentümliche Art gerade dieser Fragen wird bei dieser atomisierenden Behandlung nicht sichtbar. Aber ich kann diese Bedenken nicht aussprechen, ohne hinzuzufügen, daß die erwähnten Mängel doch wohl mit der Art eines solchen Handbuches gegeben sind, die Beschränkung und Übersichtlichkeit verlangt, und daß der Verfasser selbst wohl auch um diese Mängel gewußt, es aber vorgezogen haben wird, das Mögliche in selbstloser Arbeit zu leisten, anstatt um des unerreichbaren Ideals willen die ganze, auch in ihrer Beschränkung nutzbringende Arbeit zu unterlassen. Martin Dibelius, Heidelberg.

Arthur Drews ist mit der „endgültigen“ Umarbeitung seiner vielumstrittenen Bücher zur Entstehungsgeschichte des Christentums beschäftigt. Auch seine „Christusmythe“, mit der er 1909 den Kampf für die Befreiung der christlichen Religion vom Geschichtsglauben und vom Buchstaben eröffnete, hat er inzwischen in völlig neuem Gewande und in „endgültiger“ Form vorgelegt; übrigens unter Weglassung der polemischen Partien der früheren zweibändigen Ausgabe, weil diese Polemik seiner Überzeugung nach „ihren Zweck erfüllt hat“. Der vorliegende eine und einzige neue Band (Jena, Eugen Diederichs, 1924. 239 S.) hat thematisch den ersten Band der alten Auflage vollständig übernommen und hat in ihn aus dem zweiten Band, aber in knapper Form, die Abschnitte über die außerchristlichen Zeugnisse und Einzelnes über Paulus und über die Evangelien einbezogen. Dr. hat die theologische Diskussion offensichtlich weiter beobachtet, aber weder unparteilich, was sich aus seiner von Anfang an bekundeten Animosität gegen die Theologen erklärt, noch gleichmäßig. Er fühlt sich (S. 3f.) von vornherein gesichert, da die holländische radikale Kritik alle theologischen „Beweise“ seiner Gegner, längst bevor sie gegen ihn geäußert wurden, bereits widerlegt hätte. Er entnimmt der modernen form- und kultusgeschichtlichen neutestamentlichen Arbeit (S. 5f.) alles, was geeignet erscheint, seine Thesen zu

bestärken, hält aber jeden darin begegnenden Hinweis auf „Urgestein“ und Unerfindbarkeit von vornherein für „theologisch getrübt“ und unnatürlich „verschroben“. Im Gefühl, gesiegt zu haben, setzt er sich mit den stärksten und umfassendsten Einwänden am wenigsten auseinander und hat für Eigenart und Selbständigkeit des Christentums gegenüber dem Synkretismus wie gegenüber dem Judentum, wie sie etwa jüngst erst wieder Karl Holl in seinem tiefgrabenden Vortrag über Urchristentum und Religionsgeschichte (Gütersloh, Bertelsmann) oder Gg. Wobbermin in den diesbezüglichen Abschnitten seines neuesten Werkes Wesen und Wahrheit des Christentums (Leipzig, Hinrichs, 1925. Bd. I, S. 30—57: Die Entstehung des Christentums; S. 58—157: Die Stellung des Urchristentums in der allgemeinen Religionsgeschichte) herausgearbeitet haben, kein Gefühl. Diese Fehler treten auch in der Neuauflage deutlich greifbar hervor, werden aber leider den meisten Laienlesern verborgen bleiben. **Zscharnack.**

Wilhelm Mundle: Die Herkunft der „marcionitischen“ Prologe zu den paulinischen Briefen (In: Zschr. f. d. neutestam. Wissensch. 24, S. 56—77) sucht die Zurückführung der Vulgataprologe auf Marcionitismus zu widerlegen. Durch das Heranziehen des Ambrosiasters wird der Nachweis geführt, daß die Prologe Anschauungen der altkatholischen Paulusauslegung nicht widersprechen. Wahrscheinlich ist nach M. daher eine Abhängigkeit der Prologe vom Ambrosiaster. Gegenüber diesem Ergebnis hat Adolf von Harnack ebenda S. 204—218 erneut gemeinsame Form, Zusammengehörigkeit, paulinisch-apostolische Absicht, polemische Einstellung gegen Gesetz und Propheten und gegen die Pseudoapostel festgestellt und gezeigt, daß Der Marcionitische Ursprung der ältesten Vulgataprologe zu den Paulusbriefen nach jenem Angriffe Mundles noch ebenso gesichert ist wie vorher. Leube, Leipzig.

Neues Quellenmaterial zur Geschichte des Manichäismus. 1. In den Comptes rendus de l'académie des inscript. et belles lettres 1924 hat A. de la Fuye eine Zauberschale bekannt gemacht, die einen Text in manichäischer Schrift enthielt. Ihrer Herkunft nach stammt sie aus dem Euphratgebiet (Hit am Euphrat?). Der Inhalt des Textes unterscheidet sich nicht wesentlich von den bekannten Mandäischen und Aramäischen Texten. Die magische Gefahr wird durch die Namen von vier Engeln beschworen. Diese heißen: Chadiel, Moudzahrit le grand, Afroum le puissant, Tsebab le fort (a. a. O., S. 394). Dabei sollen nicht nur das Haus, die Mauern usw. des Besitzers dieser Schale „versiegelt“ werden, sondern auch die dreihundertsechzig Knochen dieses Mannes „par le lien de l'anneau du ciel et par le sceau de l'axe de la terre“. Gegen Ende werden noch einmal vier Namen zur Beschwörung aufgerufen: Arar, Zerit, Ramram, Nasraseb. Die Beschwörung endet mit den Worten: amin, amin, salah (= amen, amen, selah).

2. Der Zusammenarbeit von Chavannes und Pelliot verdanken wir bekanntlich die Veröffentlichung einer in China gefundenen manichäischen Schrift. Nach einer Mitteilung von Pelliot im T'oung Pao XXII (1923), S. 193 hat die Expedition von Sir Aurel Stein unter ihren chinesischen Handschriften eine weitere manichäische Handschrift gefunden, die im Besitz des British Museum sich befindet, und deren Veröffentlichung (mitsamt einer Übersetzung) in Bälde erfolgen soll. Pelliot verweist sodann (a. a. O.) auf zwei Arbeiten chinesischer Gelehrter, die sich mit der Verbreitung manichäischen Schrifttums in China beschäftigt haben, und er macht auf Grund der Mitteilung eines chinesischen Gelehrten darauf aufmerksam, daß sich wahrscheinlich in der Provinz Fukien noch zwei Inschriften der Song finden, in denen zwei manichäische Schriften (das Buch von den zwei Prinzipien und das Buch von den drei Zeiten) genannt sind. Interessant ist, daß in Fukien der Manichäismus noch im 17. Jahrhundert bekannt war. Aus den kompilatorischen Werken eines Gelehrten namens Ho K'iao-yuan, der in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gestorben ist, lassen sich einige nicht uninteressante Notizen über Mani entnehmen. Es wird erzählt, der Buddha Mo-ni (= Mani) werde „l'envoyé de la Grande Lumière, à la connaissance complète“

genannt (das. S. 197). 500 Jahre nachdem Laotse sich in die Wüste begeben habe, habe er sich in einen Granatapfel verwandelt. Eine Königin, die Frau des Königs Pa-ti, habe den Granatapfel gegessen und sei dadurch schwanger geworden. [L'enfant] sortit en fendant la poitrine [de sa mère]; c'est là le Buddha Mâni... sa religion s'appela „lumineuse“ (ming); dans les vêtements, il estimait le blanc; le matin, il rendait hommage au soleil; le soir, il rendait hommage à la lune. Il avait une vue complète de la nature des „dharma“, et poussa à la limite [l'effort] pour la mieux éclaircir; en somme il a réuni en une seule les [doctrines du] Sakya et [de] Lao [-tseu] usw. (das. S. 197 f). Das sind in der Hauptsache die Mitteilungen, die Ho K'iao-yuan in seiner historischen Schrift: Ming chan tsang gibt. In seiner geographischen Schrift Min chou sind diese Mitteilungen erweitert. Bei der Erwähnung des Berges Houa-piao (in der Provinz Fukien) kommt der chinesische Verfasser darauf zu sprechen, daß sich dort une chapelle rustique befindet, und er bemerkt: On y sacrifice au Buddha Mâni (a. a. O. S. 200). Das gibt ihm dann Gelegenheit über Mani sich zu äußern. Er sagt: „Le Buddha Mâni a pour nom „Buddha éclatant Mo-mo-ni“; c'est un homme du pays de Sou-lin“ (Syrien, Assyrien). Die folgenden Mitteilungen über seine wunderbare Geburt decken sich mit den Ausführungen im Ming chan tsang. Ich übergehe die Ausführungen, die sich mit der Einführung und den Schicksalen des Manichäismus in China beschäftigen, und hebe nur noch folgendes heraus. „Lui même disait que dans son pays il y avait eu au début deux saints, appelés Sien-yi („Pensée antérieure“) et Ji-chou (Išo, Jésus). C'est ainsi que chez nous, dans l'empire du Milieu, on parle de P'an-kou (d. i. der chinesische Demiurg). Le mot mo (d. h. in der Bezeichnung Mani's als Mo-mo-ni) signifie „grand“. De leurs livres sacrés, il y a sept ouvrages. Ils ont [aussi] le Houa hou king où est racontée l'histoire de Lao-tseu pénétrant à l'Ouest dans les sables mouvants pour aller naître au [pays de] Sou-lin. Aus den folgenden Ausführungen hebe ich nur noch hervor, daß man im 10. Jahrhundert ein Bild Mani's in der Auslage eines Losziehers in der Hauptstadt von Fukien fand. Von seiner Gegenwart weiß Ho K'iao-yuan zu berichten: A présent, dans le peuple, ceux qui suivent les pratiques des [manichéens] se servent de formules d'incantation qu'on appelle „recette du maître“ (?); ils ne sont pas très en vue. In der Nähe des manichäischen Heiligtums befänden sich Pilgerinschriften, so lautet die Schlußbemerkung. Interessant ist die Chronologie des Lebens Mani's, die der chinesische Gelehrte gibt. Mani sei 208 geboren und 266 gestorben. Das widerspricht allen uns sonst bekannten Angaben. Erik Peterson, Bonn a. Rh.

Gustav Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter. 1. Bd., Paderborn, Ferd. Schöningh, 1924. XVI, 426 S. 8.— ℳ, geb. 10.— ℳ. — Dieses im ersten seiner drei Bände vorliegende Werk will Antwort geben auf die Frage, welchen Anteil die Kirche an der mittelalterlichen Kultur gehabt hat in der Voraussetzung, daß die Anfänge der Kultur, die heute die ganze Welt erobert, im Mittelalter liegen. „Das Mittelalter ist viel weniger der Verfall der vorhergehenden römischen Kultur, womit man es geringschätzig aburteilen wollte, als der Anfang unserer abendländischen Kultur ... All die besonderen Bildungen, die wir im Mittelalter wahrnehmen in einer bestimmten Gruppe von neuen Völkern, beherrscht als Grundzug die Tatsache, daß die Religion, die katholische Kirche, der beherrschende Faktor ist. So dünkt es uns am besten, wenn wir das Mittelalter als die kirchliche Periode der abendländischen Kulturepoche bezeichnen.“ Was der Herr Verfasser unter Kultur und Zivilisation versteht, drückt er folgendermaßen aus: „Wir verwenden die Wörter (Kultur und Zivilisation) allgemein als geistigen Maßstab für das menschliche Seelenleben und Schaffen, für die Ergebnisse dieses Schaffens und für den Zustand, den dieses geistige Schaffen hervorbringt. Der Maßstab wird entnommen dem auf die irdische Wohlfahrt der Menschheit gerichteten Streben und dem Fortschritt in der geistigen Beherrschung der dem Menschen zur Verfügung stehenden Güter.“ Für seine Auffassung vom Mittelalter und seiner Kultur beruft er sich auf Fr. Ozanam

und Godefroid Kurth, die freilich ihre Darstellungen nicht bis zum Ende des Mittelalters durchführen konnten. Das will er nachholen. „Mit dieser Fortsetzung erhält das Problem auch eine andere Seite. Die Kultur, welche durch die Kirche im Abendlande begründet und gefördert wurde, wird in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters den Dienern der Kirche selbst gefährlich. Sie erliegen zu einem großen Teil der Versuchung, in dem Genuß der Kultur aufzugehen und über der Förderung der Kultur ihre höhere überirdische Aufgabe zu vergessen. Erst indem man auch diese Zeit ins Auge faßt, erkennt man das Problem in seinem ganzen Umfange und versteht man das Mittelalter in seinen Licht- und Schattenseiten. Es kommt dann nicht allein die Förderung der Kultur durch die Kirche in Frage, sondern auch die Verweltlichung der Kirche durch die einseitige Pflege der Kultur. Der große Gegensatz zwischen Welt und Kirche, irdischen und überirdischen Zielen, der immer bestanden hat, aber in verschiedenem Grade hervortritt, wurde auch schon im Mittelalter wahrgenommen und empfunden. Ihn muß auch der Geschichtschreiber des Mittelalters zur Geltung kommen lassen, um sich vor einseitiger, unhistorischer Idealisierung zu hüten. Das Problem, welches uns bei der historischen Betrachtung des ganzen Mittelalters so entgegentritt, ergreift uns vielleicht in keiner Zeit so sehr, als in der unserigen, denn nicht wenige fürchten, daß die ganze abendländische Kultur ins Wanken kommt, und die Besten arbeiten daran, sie wieder auf den Grundlagen aufzubauen, auf denen sie so hoch erwuchs. Das Verlangen nach einer neuen abendländischen Völkergemeinschaft gemahnt uns jetzt mehr denn je, der durch die Kirche gebildeten Gemeinschaft zu gedenken, in welcher das Abendland im Mittelalter uns entgegentritt mit ihren Vorzügen und Schwächen."

Der vorliegende erste Band behandelt in zwei Büchern die abendländische Kirchengeschichte bis einschließlich Karl den Großen. Das erste Buch ist überschrieben: Römertum und Kirche, die Grundpfeiler der abendländischen Kultur; es versenkt sich besonders in die Gestalten und Gedanken des Ambrosius, Augustinus, Leo des Großen, Benediktus von Nursia, überall mit einer anerkennenswerten und auch, soweit ich urteilen kann, wenn man von der durchaus katholischen Haltung absieht, soliden Gelehrsamkeit. Das zweite Buch ist überschrieben: Die Bildung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche; es beginnt mit der Schilderung der Überwindung des germanischen Arianismus und endet mit der Charakterisierung der ersten Kulturblüte des Abendlandes, des Regiments Karls des Großen, das mit offenbarer Sympathie gezeichnet wird.

Es kommt dem Verf. viel darauf an, nachzuweisen, daß die Zerstörung des römischen Reiches notwendig war, um der neuen Kulturgemeinschaft Platz zu machen; es wird in den kommenden Bänden zu zeigen sein, ob die neue Kulturgemeinschaft den Frieden auf Erden besser zu erhalten und für die Kulturgüter besser zu sorgen in der Lage war, als das Imperium Romanum. G. Ficker, Kiel.

Reformation und Neuzeit

Karl Wildhagen, Der englische Volkscharakter. Seine natürlichen und historischen Grundlagen. Leipzig, Akadem. Verlagsges., 1925. 224 S. 4.50 ℳ. — Es ist begreiflich, daß der Anglist dem religiös-kirchlichen Element im englischen Wesen eine bescheidenere Rolle zuweist als die dem Calvinismus heute allzu reichlich huldigende theologische Geistesgeschichte. Aber der Verfasser trifft darin das Richtige, daß er dem geopolitischen Moment Einfluß auf den englischen Religionscharakter und seine Reformation zuweist. Nicht der Calvinismus hat das englische Leben verwandelt, sondern in die auf nationale Demokratie ausgehenden wirtschaftlichen, politischen und geistigen Wandlungen griff der Calvinismus als eine der damals wirksamen Reformkräfte in England ein. Dabei wurde er zu einer eigentümlich englischen Lebensform umgestaltet, die keineswegs mit dem kontinentalen Calvinismus nach Wesen und Herkunft zu vergleichen oder gar zu verwechseln ist. Was für die anglikanische Kirche seitens der Theologie schon bewiesen war, der vorherrschende Nationalcharakter, wird von W. für die Gesamt-

heit des englischen Kulturwesens in einer allerdings durch Kürze gehemmten, aber eindrucksvollen Weise dargelegt. Karl Bornhausen, Breslau.

Paul Schütz, Religion und Politik in der Kirche von England (Bücherei der Christlichen Welt. Leopold Klotz Verlag, Gotha, 1925. VIII, 24 S. 1 M. — Als die entscheidenden Wesensmerkmale der Religion in der Kirche von England stellt der Verf. fest: den Universalismus in der Ausprägung des Anglokatholizismus, die Formenmystik der Frömmigkeit, die im Kultus der heiligen Schönheit ihren Höhepunkt erreicht, die Verknüpfung mit einer rationalen Theologie, der die Aufgabe zufällt, in logischer Gedankenführung die Verbindung mit der Lebenswirklichkeit herzustellen, die sich daraus ergebende soziale Arbeit. Die Politik der Kirche in England wird nach des Verf.s Feststellung durch die Verschwisterung von Nationalbewußtsein und religiösem Universalismus sowie durch das Auserwähltheitsgefühl des britischen Volkes bestimmt, wobei der durch den Renaissancegeist beeinflußte Wille zur Macht noch besonders berücksichtigt werden muß. Für den Verf. liegt in dieser Gedankenverbindung die religiöse Wurzel des britischen Imperialismus. Rez. hat im Unterschied davon „Die religiösen Wurzeln des englischen Imperialismus" (1924) im englischen Sektentum gesucht, dabei aber (S. 15) darauf hingewiesen, daß der Gedanke von der göttlichen Erwählung des englischen Volkes bereits unter Elisabeth erörtert worden sei, und zwar gerade im Hinblick auf die anglikanische Staatskirche. Dieses Selbstbewußtsein ist aber noch nicht Imperialismus, der erst in der englischen Expansionspolitik unter Oliver Cromwell zutage tritt. Immerhin ergänzen sich beide Anschauungen dahin, daß die imperialistischen Bestrebungen der großen Revolution durch die Reformation Elisabeths, die keine protestantische, sondern eine katholische Kirche schaffen wollte, vorbereitet worden sind. — Der Verf. lenkt die Aufmerksamkeit auf ein in der deutschen KG. bisher zu wenig beachtetes Gebiet. Insofern ist es auch bedauerlich, daß seine Studie über Richard Hooker, den Normaltheologen des Anglikanismus, noch nicht im Druck erscheinen konnte. Jedenfalls berechtigt das vorliegende Schriftchen zur Hoffnung, daß der Verf. auf dem von ihm erwählten Forschungsgebiet noch manches zu sagen haben wird. Karl Völker, Wien.

Heinrich Fricks „Vom Pietismus zum Volkskirchentum" (Gütersloh, Bertelsmann, 1924. 55 S.) ist eine missionsgeschichtliche und missionstheoretische Studie (zuerst erschienen in der Neuen Allg. Miss. Ztschr. 1924, S. 196—209, 228—240, 259—268, eröffnet sein Sonderdruck die neugegründete Sammlung der „Missionswissenschaftlichen Studien" von Jul. Richter und M. Schlunk). Im wesentlichen auf die deutsche Mission eingestellt, aber mit vergleichendem Blick auf die angelsächsische Missionsarbeit, bei der die Verbindung von Missionsenthusiasmus und Aufklärung besonders beachtet wird, berührt Fr. eine Fülle von Einzelfragen in Wiederaufnahme oder in Ergänzung dessen, was er in seinem größeren Buch (vgl. ZKG. NF. 5, S. 107) ausgeführt hatte. Denn ihn interessiert hier tatsächlich nicht nur die im Thema hervorgehobene Frage, die Entwicklung der Mission vom altpietistischen Ideal der Einzelbekehrung hinweg zur gegenwärtigen Volkskirchenmission und zur Bildung nationaler Missionskirchen hin. Daneben stehen u. a. die Fragen, Mission und Kultur, Mission und Wissenschaft (bei aller Bevorzugung der deutschen Art im Unterschied von der angelsächsischen rügt Fr., daß die deutsche neupietistisch-orthodoxe Mission keine eigene Theologie erzeugt hat und so der Aufklärung nicht gewachsen gewesen ist); vor allem aber ist es die Frage: religiöser Enthusiasmus und Humanität, deren Verbindung nach Albert Schweitzers Art ihm als Ziel vorschwebt. Missionsgeschichtlich ist besonders der Abschnitt, der die missionsgeschichtliche Bedeutung des Altpietismus darstellt, zu beachten (S. 7 bis 16); denn hier berücksichtigt Fr. auch das positive Bild, das Karl Holl in derselben Zeitschrift (1924, S. 36—49) von Luther und der Mission gezeichnet hatte, und das Fr. zu einem Neudurchdenken der Stellung des Pietismus in der Entwicklungsgeschichte der Mission zwang. Zscharnack.

Erich Seeberg, Mystische und lutherische Frömmigkeit. (In: Die Akademie. Eine Sammlung von Aufsätzen aus dem Arbeitskreis der Philos. Akad. auf dem Burgberg in Erlangen, H. 3, S. 147—160). — Wenn man auch sagen kann, daß die echtesten christlichen Mystiker auf dem Boden des Katholizismus gestanden haben, so ist doch dem Luthertum die Mystik nicht fremd. Denn sie hat auch hier eine Geschichte hinter sich. Die höhere Einheit aller Mystik liegt in der Verschmelzung der Seele mit dem Absoluten, durch welchen Vorgang alle Gegensätze des Lebens überwunden werden. Hier liegt ein menschlicher Urtrieb vor. S. untersucht ferner nach einer Darstellung des Grundrisses der mystischen Religion die Frage, ob Luthertum und Mystik mehr miteinander zusammenkommen als auseinandergehen. Er entscheidet sich für letzteres wegen der Differenz im Gottesgedanken. Leube, Leipzig.

Der vorjährige 300. Gedenktag an Jakob Böhmes Tod am 16. November 1624 hat uns außer kürzeren Gedächtnisreden wie der von Ernst Lohmeyer (Breslau, Trewendt und Granier. 36 S.) und Werner Buddecke (Greifswald, Moninger. 26 S.), die beide vor allem die B. eigentümlichen Motive und Fragestellungen und damit seinen bleibenden Beitrag zur neueren geistesgeschichtlichen Entwicklung herauszuarbeiten bestrebt sind, auch größere Werke gebracht. Die Stadt Görlitz hat durch Richard Jecht ein recht gut ausgeführtes Bildwerk: Jakob Böhme und Görlitz (Görlitz, Tzschaschel. 28 Blätter) mit Stadtansichten des 16. u. 17. Jhds. aus Görlitz und Seidenberg und einigen B. bildern (gleichzeitige gibt es nicht) herausgeben lassen, ferner ein Gedenkbuch (Görlitz, E. Remer, 132 S.), in dem vor allem wieder R. Jecht (S. 7—76) auf dem Grunde der ihm besonders vertrauten alten Stadtverhältnisse und mit vieler Bereicherung unserer Einzelkenntnisse, unter Ausnutzung des B.schen Briefwechsels, die Lebensumstände J. B.s behandelt, ehe Felix Voigt (S. 77—130), von Nadlerschen Gedanken ausgehend und zunächst territorial eingestellt, einige Beiträge zu B.s Verständnis gibt, die auch ein B. kenner wie Bornkamm (Th. Lz. 1925, S. 182f.) trotz einzelner Fehldeutungen als überraschend reich beurteilt. Von den sonstigen größeren Veröffentlichungen ist Will-Erich Peuckert, Das Leben J. B.s (Jena, Diederichs. 187 S.), die volkstümlichste Biographie, mit kurzen darstellenden Abschnitten, wobei P. oft die Quellen der Zeit über B. selbst sprechen läßt. Viel tiefer gräbt Paul Hankamer: J. B. Gestalt und Gestaltung (Bonn, F. Cohen. 427 S.), dessen Buch uns leider nicht zur Besprechung übersandt ist (vgl. E. Seeberg, Th. Lz. 1924, S. 486—488), vor allem aber Heinrich Bornkamm: Luther und Boehme (Bonn, Marcus u. Weber, 1925. VIII, 300 S. Arbeiten zur KG. hrsg. von K. Holl und H. Lietzmann, Heft 2). Wenn H. seinen Helden im wesentlichen isoliert betrachtet, während B. ihm eine ideengeschichtliche Untersuchung widmet mit besonderem Interesse an den etwaigen Lutherschen Elementen in B.s Frömmigkeit und Spekulation, offenbart sich hier nicht etwa nur ein methodologischer Unterschied zwischen beiden Forschern, sondern diesem liegt ein zwischen beiden bestehender Gegensatz in der Auffassung Böhmes zugrunde. Für Hankamer ist B. „ein Beginn von kaum erhörter Ursprünglichkeit", wobei Übernommenes nicht geleugnet werden soll, aber bei der Übernahme so umgewertet ist, daß beibehaltene Benennungen doch nur wie äußere Schalen festgehalten sind, sodaß es H. bei diesem „Schöpfer" nicht lohnend erscheint, terminologiegeschichtliche Untersuchungen anzustellen, statt sich rein in seinen Geist zu versenken und seine Eigenentwicklung zu verfolgen, wie H. es versucht (vgl. auch H.s kurzen Aufsatz in Voss. Ztg. 15. Nov. 1924). Vor allem erscheint ihm B.s geistige Haltung verglichen mit der Luthergeneration als so anders geartet, daß ihm die etwa doch noch vorhandene, aus seiner protestantischen Herkunft ohne weiteres verständliche Übereinstimmung B.s mit Luther als das am wenigsten Erklärungsbedürftige gilt. Was O. Ritschl Th. Lz. 1925, S. 415f. in dieser Hinsicht gegen Bornkamms Problemstellung gesagt hat, kann, wenn nicht zur Rechtfertigung H.s gegenüber der sehr scharfen, auf Ideengeschichte eingestellten Kritik E. Seebergs, so doch zum Verständnis der H.schen ganz bewußten Beschränkung angeführt werden: die Art B.s, wie er sie

sieht, nötigte ihn zu einer monographischen Biographie und verbot ihm eine ideengeschichtliche Typologie. Bornkamm dagegen glaubt, wie E. Seeberg (vgl. auch dessen „Zur Frage der Mystik", 1921, S. 4), — übrigens wie auch R. M. Jones, der B. unter den „Spiritual Reformers", Kap. 9—12 eingehend behandelt, — Böhme ohne andere Einflüsse und Verwandtschaften (Eckehart, Schwenckfeld, Weigel, Paracelsus) ununtersucht zu lassen, von lutherisch-protestantischen Grundmotiven aus verstehen zu sollen, und entwickelt dann in seinem abschließenden 2. Teil über B.s Frömmigkeit (S. 185—297) im Blick auf B.s Christologie, sowie seine Gedanken über Wiedergeburt und Rechtfertigung, Gemeinschaft, Ethik, Geschichte das Neben- und Gegeneinander Lutherscher und mystischer Züge, das H.s Zeichnung in wertvollster Weise ergänzt. Denn bei aller Mystik und naturphilosophischen Spekulation, die mit Luther nichts zu tun hat, — Lutherisches in B.s Betonung des persönlichen Glaubens, in seiner dualistischen Metaphysik, in der Auffassung vom Bösen und von der Sünde, und dergl. wird man anerkennen müssen. Die Umbiegungen freilich, die Bornkamm auch beachtet hat, die Verschiedenheiten und Gegensätze, die selbst hinter Anklängen an Luthersches schlummern, B.s Gegnerschaft gegen den „historischen" Glauben der Reformation, seine philosophische Einstellung, sein Inspirationsglaube und seine visionären Erlebnisse, seine Schwenkfeldsche Christologie, seine Ablehnung der Rechtfertigungslehre lassen ihn wie seine spiritualistischen Väter, die ja auch Lutherisches in sich bzw. an sich haben, trotz dieser Lutherschen Züge als zu einem besonderen Typus der deutschen Reformation gehörig erscheinen, der sich früh neben den Lutherschen und protestantisch-kirchlichen gestellt hat und jenem gegenüber mehr Unterschiedenheit als Übereinstimmung zeigt. Diese andere Akzentverteilung mindert nicht den Dank für Bornkamms treffliche Untersuchung, die auch in ihrem ersten Abschnitt über die spekulativen Grundgedanken J. B.s (S. 8—73) scharfsinnig in Entwicklung und System von B.s Spekulation eingedrungen ist und unser Verständnis gefördert hat. Zscharnack.

Carl Dyrssen, Hamann und Oetinger. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Protestantismus. (In: Zeitwende, Jg. 1, H. 4, S. 376—396.) — Beide sind Gegner der Aufklärung; aber der Weg durch die Aufklärung hat ihnen die Kritik erhalten, die sie vor den Abgründen des Mystizismus bewahrt.

Gotthilf Hillner, J. G. Hamann und die Fürstin Gallitzin. Anh.: Ein Hamann-Fund in Kurland. Provinzial-Museum zu Mitau. Riga, Jonck & Poliewsky, 1925. 80 S. — Aus der Darstellung sei hervorgehoben, daß H. die Meinung zurückweist, daß ein längerer Aufenthalt im Kreise der Fürstin Gallitzin den Übertritt Hamanns zum Katholizismus zur Folge gehabt hätte. Dagegen spricht nicht nur sein äußeres Verhalten, sondern auch die Schrift „Golgatha und Scheblimini". Im Anhang sind die Beiträge abgedruckt, die Hamann für die Mitauschen Nachrichten geliefert hat. Diese — von sehr geringem Umfang — behandeln zum Teil interessante Fragen: Agape, Stigmatisation u. a.

Horst Stephan, Der neue Kampf um Schleiermacher. (Zschr. f. Theologie und Kirche, NF. Jg. 6, H. 3, S. 159—215.) — 1. Brunners reformatorisch Kantischer Ausgangspunkt; — 2. Seine Kritik an Schleiermacher. St. hebt den Unterschied hervor, der zwischen Kattenbusch und Brunner trotz ihrer gemeinsamen Gegnerschaft gegen Schleiermacher besteht. Der Vorzug, den Kattenbuschs Beurteilung Schleiermachers hat, besteht darin, daß er das Verständnis Schleiermachers auf Grund dessen religiöser Entwicklung und ihres geschichtlichen Zusammenhanges gewinnt. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

Erich Schaeder, Theozentrische Theologie. Erster, geschichtlicher Teil. Dritte umgearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig, Deichert, 1925. VII, 232 S. 7,50 ℳ. — Da diese neue Auflage trotz der in ihr vorgenommenen Umarbeitung doch den aus den ersten Auflagen vom Jahre 1909 und 1916 bekannten Charakter eines theozentrisch orientierten historisch-kritischen Berichts über die nach Sch.s Urteil mehr oder weniger „anthropozentrisch infizierte" deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher im wesentlichen

nicht geändert hat, bedarf es für diesen Teil der neuen Auflage keines eingehenden Berichtes. Es genüge einerseits der Hinweis, daß Sch. ganz entsprechend den Thesen seines letzten systematischen Werkes über „Das Geistproblem der Theologie" (Leipzig, Deichert, 1924) vielleicht noch stärker als früher die „Geistfrage" als das Entscheidende betont und von da aus wie früher schon zu schärfster Kritik an den sich darin von ihm Unterscheidenden kommt. Anderseits freilich kann auch festgestellt werden, daß er manche Korrektur vorgenommen hat, schon im Abschnitt über Schleiermacher, dessen Gottesglaube aber auch jetzt noch keine ganz zutreffende Darstellung findet (vgl. E. W. Mayer, ThLz. 1925, S. 479f.), und dann besonders im Schlußkapitel der früheren Auflagen über Karl Heim, entsprechend dessen neueren Veröffentlichungen. Sch. hält dabei auch jetzt an der Schleiermacher gegenüber dem 18. Jhd. isolierenden Darstellungsart fest, obwohl die rückwärtsschauende Einbeziehung der Theologie des 18. Jhd.s, aus dem auch in dem Systematischen Teil des 2. Bandes (S. 288—308) nur Kant Berücksichtigung gefunden hat, doch wohl zu richtigeren Ansatzpunkten geführt hätte. So wenig wie diesen Abschnitt über Kant hat Sch. auch die anderen historischen Partien seines 2. Bandes in die Neuauflage des 1. Bandes miteinbezogen; auch nicht die Schlatter betreffende (Bd. 2, S. 7—16), obwohl eine Bemerkung Kattenbuschs (Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. 1924, S. 97) über Sch.s Beeinflussung durch Calvinische Tradition und über Schlatters Vermittlerrolle Sch. veranlaßt, im Vorwort diese Mutmaßung zurückzuweisen und seine Selbständigkeit zu betonen, — eine Bemerkung, die für Sch.s Eingliederung in die neuere Geschichte der Theologie von Wichtigkeit ist. Für diesen Zweck, abgesehen von allem Eigenwert, interessiert besonders auch der der neuen Auflage hinzugefügte Abschnitt über Karl Barth (S. 208 bis 231), der einerseits durch seine theozentrische Einstellung und „Diastase" gegenüber der Kultur Sch. nahesteht, aber durch seine Vereinseitigung des Transzendenzgedankens und seine mangelnde Würdigung der Idee der göttlichen Liebe neben der der göttlichen Majestät Sch.s Widerspruch herausfordert. Sch. sieht bekanntlich in dem unverletzten Neben- und Miteinander beider Gesichtspunkte die Eigenart seiner eigenen Theologie. Die Gesamtlage der Theologie in der Gegenwart würde deutlicher geworden sein, wenn Sch. sich entschlossen hätte, außer Barth auch andere Gegenwartsgestalten oder Neuveröffentlichungen miteinzubeziehen. Man denke etwa an Rudolf Otto oder an Emil Brunner oder an Wobbermin, aber auch an R. Seebergs „Christliche Dogmatik" (1924/25) oder an Wilhelm Herrmanns auch inzwischen veröffentlichte Vorlesungsdiktate über „Dogmatik" (1925), die beide in Sch.s Darstellung noch nicht berücksichtigt worden sind. Das sind störende Lücken. Vgl. dazu etwa Fr. Gogartens Aufsatz über diese und andere letzte Publikationen in: Theol. Blätter 1925, S. 161—171, wo übrigens gerade auch wie in Karl Barths Vortrag über „Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilh. Herrmann" (Zwischen den Zeiten 3, 1925, S. 246—280) die positive Wertung Herrmanns trotz aller kritischen Beurteilung manche wertvolle Ergänzung zu Sch. bringt. Zscharnack.

Charlotte von Reichenau, Wilhelm Weitling. (C. Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich, Jhrg. 49, H. 2, S. 21—51). — Im Gegensatz zum atheistischen Materialismus wurzelt für W. alles Sein und Sollen in Gott. Daher gibt er auch eine Theodizee, um die Unvollkommenheiten des Lebens zu rechtfertigen. Die religiöse Begründung seiner Gedanken hat den Kampf gegen die Kirche nicht ausgeschlossen (vgl. seine Schrift: Evangelium eines armen Sünders). W. ist stark von den christlichen Sekten beeinflußt. Auch für andere Utopisten der damaligen Zeit scheinen Verbindungen mit den Sekten vorzuliegen.

Ella Juhnke, Charles Kingsley als sozialreformatorischer Schriftsteller (In: Anglia Bd. 49, H. 1, S. 32—79). — Die Verfasserin behandelt in dieser Dissertation vor allem drei wichtige Probleme: 1. Ist die Kirche nach Kingsleys Meinung allein fähig, die sozialen Aufgaben der Volksgemeinschaft zu

lösen? 2. Welchen Umfang hatte der sozialreformatorische Plan Kingsleys? 3. Die Gestaltung der sozialen Verhältnisse nach 1850. Leube, Leipzig (Lit. Zbl.).

Auf sein früher schon (in ZKG. NF. 5, S. 156f.) von uns angezeigtes, bisher 5 Bände umfassendes Unternehmen „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" hat der Verlag Felix Meiner, Leipzig, — von anderen ähnlichen Unternehmungen über Medizin, Kunstwissenschaft, Mathematik u. a. abgesehen — 1925 unter Sigfrid Steinbergs Leitung einen 1. Band der „Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen" und unter Leitung Erich Stanges gleichfalls einen 1. Band der „Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen" folgen lassen. Beide Sammlungen beanspruchen das Interesse des Kirchenhistorikers besonders und bilden einen Rahmen, in dem hoffentlich auch die Entwicklung unserer Disziplin in den letzten Jahrzehnten zur Darstellung kommen wird, — dem Plan des Unternehmens entsprechend in Form von psychogenetischen Selbstanalysen oder „Autoergographieen" der Hauptträger dieser Disziplin; aber durch deren Addition entsteht ja dann ein Gesamtbild, wie es auch durch den Verlag erstrebt wird. Dessen Ziel ist tatsächlich nichts Geringeres als eine auf Selbstbesinnung ruhende Dokumentensammlung zur Kulturgeschichte unserer Zeit. Wenn die Auswahl der Selbstdarsteller überall mit der Weite getroffen wird, wie in den philosophischen Bänden, die auch das Ausland und nicht nur die akademischen Vertreter der Philosophie zu berücksichtigen angefangen haben, dann kann das vorschwebende Ziel erreicht werden. Voraussetzung dabei bleibt, daß sich die notwendigen Mitarbeiter finden, daß gerade auch die führenden Träger der wissenschaftlichen Forschung zu dieser Mitarbeit bereit sind und sich nicht etwa durch die ihnen unsympathische Idee einer vermeintlichen „Selbstbespiegelung" von der Mitarbeit fernhalten lassen. Denn Lückenhaftigkeit in diesem Punkte ergäbe Zufälligkeit des Gesamtbildes, bzw. sie würde die Entstehung eines Gesamtbildes verhindern.

Der der Geschichtswissenschaft bisher gewidmete eine Band und die Ankündigung des in kurzem auszugebenden 2. Bandes erweckt bezüglich der Weite der Auswahl die besten Hoffnungen. Hier stehen nebeneinander Georg v. Below, Alfons Dopsch, Heinrich Finke, Walter Goetz, Raimund F. Kaindl, Max Lehmann, Georg Steinhausen, Karl Julius Beloch (Rom), Harry Bresslau, Victor Gardthausen, G. P. Gooch (London), Nicolaas Japikse (Haag), Ludwig v. Pastor, Felix Rachfahl. Die Namen zeigen, daß nicht nur die verschiedenen Interessengebiete der Geschichtsforschung Berücksichtigung gefunden haben, daß nicht nur die trennenden Streitfragen Politische Geschichte oder Kulturgeschichte, Geschichte oder Soziologie u. dergl. durch Zusammenschau ausgeschaltet sind, sondern daß auch das notwendige Nebeneinander der politischen Standpunkte erreicht ist. Als Endziel schwebte hier ja nicht bloß vor, eine Darstellung der Entwicklung der Geschichtswissenschaft aus der Feder der Mitforschenden zu geben, sondern zugleich die Summe der historischen und damit verknüpft der politischen Erfahrung und Erkenntnis durch Einblick in den Werdegang und die Forschungswerkstatt führender Persönlichkeiten zur Darstellung zu bringen.

Was die Religionswissenschaft betrifft, so soll über ihre Behandlung kein endgültiges Urteil gegeben werden. Aber es muß mit Bedauern festgestellt werden, daß der 1. Band hier und da Bedenken gegen diesen Teil des Gesamtunternehmens zu wecken imstande ist. Wendet man die oben genannten Grundsätze auch auf diese Abteilung in entsprechender Weise an, so zeigt der vorliegende 1. Band tatsächlich, will man nicht sagen: eine starke Einseitigkeit, so jedenfalls nicht genügende Mannigfaltigkeit, sowohl hinsichtlich der vertretenen Disziplinen wie vor allem hinsichtlich der theologischen oder der kirchenpolitischen Richtung und der Konfessionszugehörigkeit. Das diesen Band bildende Nebeneinander von Wm. Adams Brown, Adolf Deißmann, Ludwig Ihmels, Rudolf Kittel, Reinhold Seeberg, Adolf Schlatter, I. R. Slotemaker de Bruine, Theodor Zahn paßt zu dem umfassenden Gesamttitel nicht. Das weiß der Herausgeber Erich Stange auch selber. Aber er hätte sich u. E. durch den Gesamtplan doch die Pflicht

auferlegen lassen sollen, jedem Einzelband einen gewissen universalen Charakter zu geben und sich besonders beim programmatischen 1. Band nicht von Zufälligkeiten der Manuskriptablieferung abhängig zu machen. Daß er im Vorwort „eine gleichmäßige Überschau über das gesamte Arbeitsgebiet" verspricht und sich damit auch für den theologischen Teil des Unternehmens zu dessen so überaus sympathischer Gesamttendenz bekennt, und daß den einzelnen Beiträgen auch dieses Bandes trotz des über das Nebeneinander Gesagten ihr dokumentarischer Wert nicht im mindesten bestritten werden kann, soll ausdrücklich festgestellt sein. In der Art, die Sache anzupacken, gehen die Mitarbeiter sehr verschiedene Wege. Des Amerikaners Brown interessanter Aufsatz ist eine prinzipielle Auseinandersetzung mit Ritschls Theologie, von der er ausgegangen ist, und eine Darlegung seiner Gedanken über die kirchliche Zukunftsgestaltung. Ihmels' Selbstanalyse ist in ihrem Kernstück gleichfalls eine Auseinandersetzung mit seinen Lehrern, den Erlanger Theologen, besonders mit Frank (beachtenswert S. 86f. das günstige Urteil über Ritschls Kolleg). Ähnlich ist die nur kurze Darstellung von Slotemaker de Bruine in ihrem Hauptteil eine Apologie der holländischen „ethischen" Theologie, nicht ohne Seitenhiebe auf Barth und Brunner. In umfassenderer Weise gibt Kittel, ähnlich wie im Vorwort zur neuesten 6.—7. Auflage seiner Geschichte Israels (Gotha, L. Klotz, 1924), einen Rückblick auf die von ihm miterlebte Entwicklung der AT.-Wissenschaft in ihrer Wirkung auf seine literarische Produktion. Einen überaus frischen Eindruck von dem, was ihm in seinem theologischen Denken als Kern erscheint — bis hin zu seiner Kritik an den Reformationskirchen, — aber ohne viele Namen anderer, vermittelt Schlatter auf Grund der Selbstbesinnung, die ihm schon in seinen früheren biographischen Arbeiten von 1920 (s. ZKG. NF. 5, S. 157f.) und 1924 („Erlebtes". Berlin, Furche-Verlag, 1924) die Feder führte. Wieder anders hat Seeberg für seine Selbstdarstellung die Form eines chronologischen Referats über seine gesamte literarische Arbeit gewählt. Biographisch am eingehendsten ist Th. Zahn, bis hin zu Interna seiner Berufungsgeschichten, während bei anderen das Biographische doch wohl zu sehr zurücktritt. Am gelungensten erscheint mir Deißmanns Art, das innere Erleben und persönliche Geschehen, etwa in chronologischer Folge, als Grundlage, auf der seine Forschungen und sonstigen Arbeiten erwachsen sind, zu geben, mit einer großen Fülle von Namen, die mit ihm im Laufe der Jahrzehnte in Gemeinschaft getreten sind, so daß der Leser auch in die Lage versetzt wird, für den Darsteller den seinen Absichten und den ihn bestimmenden Einflüssen entsprechenden Platz in der Reihe der miterlebenden Gleichstrebenden zu finden. Und mehr kann ja eine Autobiographie oder autoergographische Charakteristik nicht geben wollen. Zscharnack.

Vielen willkommen wird die kurze biographische Würdigung des am 26 April 1924 viel zu früh verstorbenen Berliner Kanonisten Emil Seckel und das Verzeichnis seiner Schriften (S. 18—23) sein. Mit dem Hefte: „Emil Seckel, eine Bio-Bibliographie" (24 S., gr. 8°) eröffnet Paul Abraham im Verlag von R. L. Prager, Berlin, eine Sammlung: „Bio-Bibliographische Beiträge zur Geschichte der Rechts- und Staatswissenschaften in 2 Abteilungen, 1. Rechts-, 2. Staatswissenschaften." Ich hebe das 1912 bei Seckels Eintritt in die preußische Akademie der Wissenschaften gesprochene Wort hervor: „als Romanist, Kanonist und Feudist sei er tiefer hinabgestiegen in die Quellenschächte als irgendeiner der jetzt Lebenden". Die Historiker werden sich freuen, daß seine Ausgabe des Benedictus Levita in absehbarer Zeit in den M. G. hist. ans Licht treten soll. Was der nur 60jährige ausgezeichnete Gelehrte als Leiter der Legesabteilung und Mitglied der Zentraldirektion der M. G. geleistet hat, wird ein Nachruf Ernst Heymanns im Neuen Archiv 46, 1 ausführen.. Karl Wenck, Marburg.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschland. In Verbindung mit Heinrich Auer, Wilhelm Böhler, Nikolaus Hilling und Alfons Väth S. J. herausgegeben von Hermann A. Krose S. J. und

Joseph Sauren. Zwölfter Band: 1924—1925. XXIV, 580 S. Freiburg i. Br., Herder, 1925. Geb. 15 Mk. — Wer dieses für die Kenntnis der Gegenwartslage des deutschen Katholizismus unentbehrliche Orientierungsmittel schätzt, wird sich freuen, daß die wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die die Ausgabe dieses 12. Bandes im Jahre 1924 unmöglich gemacht hatten, überwunden sind, und wird mit den Herausgebern hoffen, daß die Zahl der Käufer wächst; denn wir brauchen dieses katholische Handbuch so sehr wie sein evangelisches Gegenstück, das „Kirchliche Jahrbuch" von Joh. Schneider, um uns in möglichster Objektivität das Bild der Gegenwart zeichnen zu können. Man darf dem neuen stattlichen Jahrgang 1924/25, der an Umfang alle seine Vorgänger übertrifft, nachsagen, daß er sich ganz wesentlich auf Tatsachenmaterial beschränkt, dieses gewissenhaft auswertet, mit eigenen Urteilen stark zurückhält, auch die Schneiderschen Zahlenangaben zur Prüfung des eigenen statistischen Materials heranzieht und durch alles dieses die Objektivität des Handbuchs zu erhöhen gewußt hat. Sein nunmehriger Charakter als amtlichen Organs der deutschen Zentralstelle für kirchliche Statistik kommt auch äußerlich dadurch zum Ausdruck, daß deren Leiter Joseph Sauren jetzt zum ersten Male als Mitherausgeber zeichnet. Der gewohnte Rahmen (vgl. zuletzt ZKG. NF. VII, 1, S. 154 f.) ist im Allgemeinen festgehalten worden, aber erscheint im einzelnen voller. Besonders umfassend sind wieder Caritas und Vereinswesen behandelt (S. 149—355), wobei nun auch Neugründungen wie der Großdeutsche Orden, der Reichs- und Heimatbund deutscher Katholiken, der Winfriedbund, die Kreuzfahrer u. dergl. als kirchlich gleichsam legitime Organisationen zum ersten Male aufgeführt sind. Wenn dabei z. B. über die Winfriedbundarbeit „an der Wiederherstellung der Glaubenseinheit" (S. 152 f.) nichts Detaillierteres gegeben wird, so wirkt sich darin wohl das auch sonst bemerkbare Bestreben aus, über die katholischerseits betriebene kaum leugbare konfessionelle Polemik und gewisse „gegenreformatorische" Tendenzen möglichst mit Stillschweigen hinwegzugehen (Die Übertritts- und Austrittsstatistik, S. 454 ff., ergibt übrigens für 1922: 7596 und für 1923: 7625 Übertritte zur katholischen Kirche, denen 24 500 bzw. 18 075 Austritte gegenüberstanden.) Sonst spiegeln sich die Interessen und Tendenzen des deutschen Gegenwartskatholizismus schon in der mehr oder minder breiten Behandlung der Fragen. Dem äußerst regen Schulinteresse entspricht die eingehende Darstellung der Fragen des Reichsschulgesetzes (S. 102 ff.) und der Neuordnungen der Einzelländer wie der schulstatistischen Erhebungen d. J. 1922 (S. 391—402). Der „monastische Frühling" spiegelt sich in der Statistik der Orden und Kongregationen (S. 428—38) wie besonders in den Ausführungen S. 486—546 über die einzelnen Ordensniederlassungen, die diesmal wieder geboten werden konnten; das Ergebnis nach dem Stand von 1924: 520 männliche mit 10922 Mitgliedern und Novizen und 6379 weibliche mit 75 736 Mitgliedern und Novizen. Noch sei die Zahl der Welt- und Ordenspriester des deutschen Gebietes herausgehoben: 22512 i. J. 1922, — alles höchst kennzeichnende Zahlen.

Zu dem die Missionsarbeit behandelnden Teil möchten wir hier als dessen Ergänzung gleich anschließen die auf Anlaß der diesjährigen Vatikanischen Missionsausstellung geschaffene Rivista Illustrata della Expositione Missionaria Vaticana bzw. deren deutsche amtliche Ausgabe, die als Weltschau des Katholizismus erscheint (München, Franz Pfeiffer). Es liegen bisher 3 Hefte in 4° von je 32 S. mit zahlreichen Abbildungen vor (je 2 M.); geplant sind 26 Hefte. Die Bilder sollen vor allem einen Einblick in die Missionsausstellung geben, die Aufsätze nicht eigentlich nur die Mission, sondern die Gesamtlage des Katholizismus in allen Ländern darstellen. Das Unternehmen ist auf weite Kreise berechnet, wirft aber auch für den Konfessionskundler mancherlei ab.

Der Stockholmer Weltkongreß vom August d. J. hatte dem rührigen Furche-Verlag Anlaß gegeben, zwei Schriften herauszubringen, die beide sich von verschiedenen Standpunkten aus zu den internationalen christlichen Bestrebungen der letzten Jahre äußern und teils als historische Berichte, teils aber auch selber



als Mittel zur Förderung dieser Einigungs- oder Verständigungsarbeit und der ihr dienenden geistigen Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Typen des Protestantismus gewertet zu werden verdienen. Dies gilt zunächst von dem Buch Charles S. Macfarlands, des Generalsekretärs des Federal Council der Kirchen Christi in Amerika: International Christian Movements (New York, 1925) bzw. dessen Verdeutschung durch Adolf Keller: Die internationalen christlichen Bewegungen, amerikanisch gesehen (Berlin, Furche-Verlag, 1925. 237 S. 3.60 ℳ), wo in knappster Form die internationalen Organisationen und ihre Geschichte geschildert werden, um dann vor allem den Anteil der angelsächsischen Welt an dem internationalen christlichen Werk deutlich zu machen, — dem Geiste des amerikanischen Protestantismus entsprechend voller Aktivität und Optimismus, willens, das Werk der politischen Diplomatie durch Mobilisierung der religiösen und sittlichen Kräfte der christlichen Internationale zu ergänzen und zu fundamentieren. M. ist sich in erfreulicher Weise der Begrenzung und der Ergänzungsbedürftigkeit dessen, was der amerikanische Protestantismus geschaffen hat, bewußt. Er empfindet sein Buch auch in der Hinsicht ergänzungsbedürftig, als er auf prinzipielle Erörterungen verzichtet hat. Da greift nun — in der geistigen, aktivistischen Haltung dem Buche M.s ganz nahe stehend — das aus einer Gießener Lizentiatendissertation erwachsene, viel breiter angelegte Buch von René Hnr. Wallau über Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus (Ebenda, 1925. 351 S. 10 ℳ) ein, das freilich auf der anderen Seite, wie der Verfasser selber bekennen muß, der praktischen Anschauung und der persönlichen Beziehungen zu den zu schildernden Personen und Bewegungen entbehrt. So erklärt sich das teilweise Fehlen knapper, klarer Linien schon in der geschichtlichen Darstellung des 1. Hauptteils, der eine weitausgreifende Übersicht über die Entwicklung der Einigungsbestrebungen aller Kirchen gibt, und gewisse Ungenauigkeiten in Einzelheiten bei Schilderung der dem Einigungswerk dienenden Organisationen und ihrer Ergebnisse. Ebendaher erklärt sich auch das Zurücktreten des Praktischen und das Überwiegen des Theoretischen, sowie die Unterschätzung der tatsächlichen Hemmungen, die sich den Prinzipien entgegenstemmen, auch der inneren Spannungen zwischen europäisch-kontinentalem und amerikanischem Protestantismus, die mit Recht A. Keller in seinem Vorwort zu M. angedeutet hat (vgl. E. Stanges Schrift, im vorigen Heft, S. 320). Die im 3. Teil gebotene prinzipielle Erörterung über die zu schaffende ökumenische „Kirchenkonföderation“ mit „evangelischem“ Fundament (!), ihre innere Gestaltung und ihre äußere Organisation trägt am meisten Propagandacharakter und subjektiv-persönliches Gepräge. Davon sind aber auch die Darlegungen des 2. Teiles über die im NT. vorhandenen zwingenden Voraussetzungen für die Einigungsarbeit und über die in der Reformation Luthers und Calvins liegenden geschichtlichen Voraussetzungen (mit scharfer Entgegensetzung des Lutherschen Quietismus und des Calvinschen Aktivismus) nicht frei. Solche Lücken der temperamentvoll geschriebenen Schrift sollen freilich nicht vergessen lassen, daß uns hier endlich eine erste umfassende Darstellung der neueren internationalen und überkonfessionellen christlichen Einigungsbewegungen deutscherseits geschenkt worden ist, für die wir dem Verfasser Dank schulden. Immerhin sei zur Temperierung seines Optimismus noch auf das die Grundfragen einer Einigung der Kirche Christi behandelnde Sonderheft der „Eiche“ hingewiesen, mit Beiträgen von Schlatter, Deißmann, Jülicher, Harnack, Loofs, Schreiber, Th. Kaftan und dem Herausgeber Siegmund-Schultze (München, Christian Kaiser, 1925. 90 S. 3 ℳ). Von besonderem Interesse sind die drei Aufsätze von Jülicher, Harnack und Loofs: „Die Bibel als Einheitsband der Christenheit“; „Über den sog. Consensus quinquesaecularis als Grundlage der Wiedervereinigung“; „Die Geltung der drei ökumenischen Bekenntnisse“, — denen eine starke kritische Nüchternheit gemeinsam ist. Zscharnack.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha



BÜCHER AUS DEM LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

Soeben erschien:

FRIEDRICH TRAUB

Glaube und Geschichte

Eine Untersuchung über das Verhältnis von christlichem Glauben und historischer Leben-Jesu-Forschung

Preis M. 2.50

Die Untersuchung geht von dem Widerstreit aus, der zwischen dem Glauben an die geschichtliche Gottesoffenbarung und der wissenschaftlichen Evangelienforschung je und je bestanden hat und der heute durch zwei Strömungen in der Evangelienforschung aufs neue akut geworden ist: die „konsequente Eschatologie" Albert Schweitzers und die formgeschichtliche Methode von Bultmann, Dibelius, K. L. Schmid u. a. An den Versuchen von Ritschl, Kähler, Herrmann, Heim, Wobbermin wird gezeigt, welche Schwierigkeiten zu überwinden sind, und dann eine Lösung gesucht, welche der historischen Forschung volle Freiheit läßt, ohne dem Glauben sein historisches Fundament zu entziehen. Die Beschäftigung mit dieser Frage wird für alle Theologen eine Notwendigkeit sein.

HEINRICH HERMELINK

Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart

— Dritte Auflage —

Preis drei Mark

„Ruhige, leidenschaftslose, sachkundige Schilderung ... fern von kränkender Polemik und Herabsetzung des Gegners, aber auch ebensofern von der heute üblichen romantischen Schönfärberei seiner angeblichen Vorzüge. Das Buch kann viel zur Entspannung der konfessionellen Gewitterschwüle auf beiden Seiten beitragen, wenn es recht studiert wird." Christliche Freiheit

„Wir dürfen das Erscheinen des vorliegenden Büchleins des Marburger protestantischen Theologen zu den erfreulichen Ereignissen des Jahres zählen. Wenn der Geist, aus dem es hervorgegangen ist, Bestand unter den Glaubensgenossen des Verfassers gewinnt, dann tun sich für den religiösen Frieden Hoffnungen auf." Katholische Korrespondenz

Verlangen Sie bitte Verzeichnisse meines Verlages

Diesem Heft liegt bei:

„Verzeichnis im Preise herabgesetzter Theologica" (Leopold Klotz Verlag, Gotha).

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger † / In Verbindung mit der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von

Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XLIV. Band

Neue Folge VII

Viertes Heft
1925





LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

INHALT

UNTERSUCHUNGEN

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von Professor D. L. Zscharnack, Königsberg i. Pr. Julchental 1

Besprechungs-Exemplare nur an den Verlag

Untersuchungen

Die Τεσσαρακοστή in can. V von Nicäa (325)

Von Hugo Koch, München

In der von den Assumptionisten in Konstantinopel herausgegebenen Zeitschrift Echos d'Orient 13 (1910), S. 65—72 veröffentlichte S. Salaville einen Aufsatz, worin er den Nachweis führt, daß die in can. V von Nicäa genannte *Τεσσαρακοστή* nicht die 40 tägige Fastenzeit vor Ostern, sondern den 40. Tag nach Ostern, d. h. das Fest Christi Himmelfahrt bedeutet. Da aber die Zeitschrift in Deutschland, wie es scheint, nur selten vorhanden ist, so hat sein Aufsatz nicht die Beachtung und Zustimmung gefunden, die er verdient[1]. Ich glaube daher den Fachgenossen einen Dienst zu erweisen, wenn ich seine Ausführungen in der Hauptsache hier frei wiedergebe und darnach durch eigene Bemerkungen unterstütze.

Der Kanon bestimmt, es sollen in jeder Provinz jährlich zweimal Synoden gehalten werden, um die von den einzelnen Bischöfen verhängten Exkommunikationen darauf zu prüfen, ob sie nicht etwa aus *μικροψυχία* oder Gehässigkeit des betreffenden Bischofs erfolgt, sondern durch wirklichen Ungehorsam gerechtfertigt seien. In diesem letzteren Falle soll der Ausschluß solang zu Recht bestehen, bis es der Bischofsversammlung gefalle, größere Milde walten zu lassen. Von den Synoden soll aber die eine *πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς* abgehalten werden, damit nach Behebung aller *μικροψυχία* Gott eine reine Gabe dargebracht werde, die zweite im Herbst.

Der Bearbeiter der französischen Ausgabe von Hefeles „Konziliengeschichte", Leclercq (Historie des conciles I, 1907, S. 549 f.), übersetzt zwar, wie alle seine Vorgänger, das *πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς* mit „avant le Carême", scheint aber doch die Schwierigkeit empfunden zu haben, hier

1) G. Krüger erwähnt ihn in seinem Handbuch der KG. I² (1923), S. 217 f. mit Zurückhaltung. K. Holl ist er in seiner glänzenden Akademie-Abhandlung über „Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche", Berlin 1924, S. 3, entgangen, da ihm (nach der Bemerkung S. 4 Anm. 9 über einen Aufsatz von Vailhé) die Zeitschrift nicht zugänglich ist. Dasselbe erklärt in der Theol. Litztg. 1924, S. 273 Ad. Jülicher, der aber dem Ergebnis auf Grund eigener Beobachtungen zuzustimmen geneigt ist.

von einem allgemeinen Konzil i. J. 325 einen liturgischen Brauch unter seinem vorherrschenden Namen festgelegt zu finden, der noch lange nachher nichts weniger als allgemein war. Er bemerkt nämlich zu *Τεσσαρακοστή*, daß eine 40tägige Fastenzeit vor Ostern i. J. 325 noch nicht in allgemeiner Übung war, da Irenäus nur die letzten Tage der Karwoche, Dionysius von Alexandrien nur die 6 Tage der Karwoche als Fasttage kenne. Aber auch nach Nicäa herrsche noch lange keine Übereinstimmung. Während Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus und Augustin das 40tägige Fasten bezeugten, spreche Sokrates (Hist. eccl. V, 22. Migne PG. 67, 625) von dreierlei Verschiedenheiten des Osterfastens, wobei nur in einem Falle die Fastenzeit sechs Wochen betrage, und er wundere sich darüber, daß trotzdem überall diese Zeit *τεσσαρακοστή* genannt werde. Sozomenus aber (Hist. eccl. VII, 19. Migne PG. 67, 1473 sq.) erwähne seinerseits fünf Verschiedenheiten.

Nun hat aber Sokrates im 5. Jahrhundert, wo die kirchliche Übung mehr und mehr zu einer Fastenzeit von 40 Tagen hinneigte und die Unterschiede nur einige Tage betrugen, viel weniger Grund, sich über die Bezeichnung *T.* zu wundern, als wir angesichts eines Textes von Nicäa haben, den man als erstes Zeugnis für das so bezeichnete Fasten hinstellt. Es handelt sich in unserem Kanon darum, die Zeitpunkte der beiden jährlichen Provinzialsynoden festzulegen. Wenn nun einer dieser Zeitpunkte einfach mit „vor der *T.*" angegeben wird, so muß doch diese *T.* etwas allgemein Bekanntes und Herkömmliches gewesen sein. Dies war aber mit einer 40tägigen Fastenzeit vor Ostern nicht der Fall, ja diese war damals geschichtlich noch gar nicht in Erscheinung getreten. Also kann sie bei der „concision extrême de l'expression" hier auch nicht zum erstenmal bezeugt sein. Wäre das Osterfasten gemeint gewesen, so hätte man in dieser Zeit das Wort *T.* noch näherhin erklären müssen.

Der im Nebensatz *ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ θεῷ* angegebene Gedanke steht zwar hinter der Angabe des ersten Synodaltermines, aber er bezieht sich nicht bloß auf diese Synode, also nicht bloß auf die *T.*, so daß hieraus etwas für die Bedeutung dieses Wortes geschlossen werden könnte, sondern naturgemäß ebenso auf die zweite Jahressynode. Beide sollen jegliche *μικροψυχία* beheben, und gemeint sind damit, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist, jene menschlichen, allzumenschlichen Stimmungen (*μικροψυχία ἢ φιλονεικία ἤ τις τοιαύτη ἀηδία*), denen Bischöfe manchmal bei Verhängung des Kirchenbanns unterlagen.

Ein weiterer Grund, der gegen die gewöhnliche Deutung spricht, ist der: wäre das 40tägige Fasten vor Ostern gemeint, dann fiele die erste Synode in den Januar oder Februar, also mitten in den Winter hinein, wo die Tage kurz sind und der Verkehr selbst in den von der Natur am meisten begünstigten Gegenden doch manchmal sehr erschwert ist. Das wäre also ein schlecht gewählter Zeitpunkt für eine allen kirchlichen

Provinzen ohne Unterschied auferlegte Verpflichtung, und man kann nicht mit Beveridge einfach erklären, daß solche Erwägungen für ein allgemeines Konzil keine Rolle spielten. Durch die vom Trullanum und Nicänum II für ihre Regelung angeführten Gründe wird diese Behauptung glatt widerlegt. Da die zweite Synode in den Herbst, eine Übergangsjahreszeit, gelegt ist, so liegt für die erste das Frühjahr nahe: dann fallen beide Synoden in Jahreszeiten, deren Milde den Bischöfen die Reisen erleichterte. Dazu kommt, daß, wie Funk schüchtern andeutete, der Zwischenraum zwischen einer Synode im Oktober und einer im Februar recht kurz wäre.

Wir sind jedoch hierbei nicht lediglich auf Vermutungen angewiesen. Der can. V von Nicäa blieb bezüglich der Provinzialsynoden die Grundlage für die östliche Kirchendisziplin. Mehrere spätere Konzilsbestimmungen erneuerten die Vorschrift von zwei jährlichen Versammlungen, bis zuerst Justinian 564, dann das Trullanum von 691 und schließlich das zweite Nicänum von 787 sie auf eine beschränkten. Von diesen späteren Konzilsbestimmungen sind einige besonders bemerkenswert, weil sie die zwei vom ersten Nicänum festgesetzten Termine mit gleichbedeutenden, aber klareren Ausdrücken wiedergeben.

Can. 20 von Antiochien (341) bestimmt, daß die erste Synode stattfinden solle „nach der dritten Osterwoche, so daß sie in der vierten Woche der Pentekoste endigt“, die zweite aber „an den Iden des Oktobers, d. h. am zehnten des Monats Hyperberetäus“. Wie der ganze Wortlaut verrät, ist dieser Kanon nichts als ein Abklatsch des Kanons von 325, aber mit dem sichtlichen Bestreben, die Termine der beiden Synoden besser ins Licht zu setzen. Das nicänische „im Herbst“ wird zu Antiochien näher bestimmt mit „am 15. Oktober“ nach römischem oder „am 10. Hyperberetäus“ nach asiatischem Kalender. Und die Angabe über den Frühjahrstermin, die vierte Woche nach Ostern, ist eine Erklärung des nicänischen „vor der *T.*“. So soll auch nach dem von diesem antiochenischen Kanon abgeleiteten 37. der sog. Apostolischen Kanones die erste Synode *τῇ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς πεντηκοστῆς*, die zweite *Ὑπερβερεταίου δωδεκάτῃ* stattfinden. Das sind Erklärungen der Bestimmung von Nicäa, die diesem Konzil zeitlich sehr nahestehen, näher als die Deutung von Kompilatoren und Kommentatoren aus einer Zeit, wo das Wort *T.* schon feste Bezeichnung des vorösterlichen Fastens geworden war und darum die Versuchung nahelag, auch die *T.* von Nicäa in diesem Sinne zu nehmen.

Bezeichnend sind ferner die späteren Anordnungen über die Zeit der einen jährlichen Provinzialsynode, da auch sie durch die von ihnen festgesetzten äußersten Grenzen ein Licht auf die Termine der von Nicäa vorgesehenen zwei Synoden werfen. Justinian bestimmt in Nov. 137, 4: „entweder im Juni oder im September“. Das Trullanum can. 8: „zwischen Osterfest und Ende Oktober“. Auf diesen Kanon nimmt can. 6 von Nicäa II bezug. Auch hieraus ergibt sich, daß die erste Synode nie vor dem Osterfasten, sondern stets nach Ostern gehalten wurde.

Kann somit die *T.* von Nicäa nicht die 40tägige Fastenzeit vor Ostern sein, so fragt sich nun, was wir darunter zu verstehen haben. Wie schon Balsamon, so denkt Funk nebenbei an die Möglichkeit, daß statt *τεσσαρακοστῆς* ursprünglich gestanden hätte *πεντηκοστῆς*. Eine solche Annahme, die die Abhaltung der Frühjahrssynode „vor Pfingsten" in sich schlösse, stünde mit den vorhin erwähnten Zeugnissen nicht im Widerspruch. Aber anderseits ist eine solche Textänderung gar nicht notwendig, und selbst die Bestimmungen des 20. Kanons von Antiochien und des 37. Apostolischen Kanons stimmen besser mit der Lesart *τεσσαρακοστῆς* zusammen, wenn man darunter den 40. Tag nach Ostern, d. h. das Fest Christi Himmelfahrt versteht, wie ja *Πεντηκοστή* auch den 50. Tag nach Ostern, das Pfingstfest, bezeichnet. Wir haben allerdings keine griechischen Belegstellen für diesen Gebrauch von *τεσσαρακοστή*, wohl aber lateinische für den Gebrauch von Quadragesima in diesem Sinne.

So lautet can. 43 von Elvira: Pravam institutionem emendari placuit iuxta auctoritatem scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes post Pascha celebremus, wozu mehrere alte Handschriften noch den Zusatz haben: non quadragesimam, nisi quinquagesimam. Und eine alte Epitome der canones von Elvira sagt kurz: post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima. Ebenso heißt es in der Peregrinatio Egeriae (oder Aetheriae) c. 42 sq. (ed. Geyer CSEL. vol. 39, p. 93): die autem quadragesimarum post Pascha... quinquagesimarum autem die.

Wir haben aber noch eine Stelle, die auf eine griechische Vorlage zurückgeht und darum noch mehr ins Gewicht fällt. In seinem Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum cap. 10 erzählt der Diakon Liberatus von Karthago (zwischen 560 und 566), daß Ibas von Edessa einige seiner Geistlichen, die ihn bei Domnus von Antiochien des Nestorianismus beschuldigt hatten, aus der Kirche ausschloß, Domnus aber aus Anlaß des Himmelfahrtsfestes ihre Wiederaufnahme anordnete: sed superveniente festivitate quadragesimae Ascensionis iussi sunt a Domno excommunicatione absolvi (Migne PL. 68, 992 C). Wie Liberatus im Eingang selber erklärt, hat er sein Breviarium aus griechischen Quellen geschöpft. Es setzt darum die „festivitas quadragesimae Ascensionis" ein griechisches *ἑορτὴ τῆς τεσσαρακοστῆς τῆς ἀναλήψεως* voraus. Wir haben somit hier das wünschenswerteste Zeugnis für diesen Sprachgebrauch auch in der griechischen Kirche und eine Bestätigung dafür, daß die *T.* in can. V von Nicäa ebenfalls den 40. Tag nach Ostern, das Fest Christi Himmelfahrt, bezeichnet.

So der Beweisgang Salavilles. Er ist m. E. durchschlagend, kann aber noch verstärkt werden. In einer Anmerkung S. 68 sagt S., daß der Brauch, jährlich zwei Synoden abzuhalten, eine im Frühjahr und eine im Herbst, in Afrika schon lange vor Nicäa geübt worden sei, und er verweist dafür auf die drei Ketzertaufsynoden unter Cyprian, von denen die eine im Herbst 255, die zweite im Frühjahr 256 und die dritte im September 256 stattgefunden habe (Cypr. ep. 70. 72—74). Ferner seien aus der

Zeit vor dem Ketzertaufstreit zwei Synoden bekannt, die an den „Iden des Mai" abgehalten worden seien (Mansi I, 845 B und 863 D), und eine v. J. 254, die „nach Ostern" gewesen sei (Mansi I, 867 B).

Hier laufen Wahrheit und Irrtum durcheinander. Der Tatbestand ist folgender. Durch die cyprianischen Briefe sind wir über Synodalverhandlungen in Afrika wegen der lapsi der decischen Verfolgung und wegen der Ketzertauffrage unterrichtet. Im Jahre 251 fand eine Synode zu Karthago statt „post Paschae diem" (ep. 43, 7), eine zweite 252 und zwar „Idibus Mais" (ep. 59, 10), eine dritte 253, nachdem die „Paschae prima sollemnia" vorüber waren und die Bischöfe „sollemnitati celebrandae apud suos" Genüge getan hatten (ep. 56, 3)[1]. Im Ketzertaufstreit aber war eine Synode im Frühjahr 255 (ep. 70), eine zweite im Frühjahr 256 (ep. 72) und eine dritte am 1. September 256 (Sententiae)[2].

Was weitere vornicänische Synoden betrifft, so begann die von Elvira an einem 15. Mai[3]. Die Synode von Ancyra 314 war, wie aus can. 6 hervorgeht, nach Ostern. Die Synode von Arles 314, die in Wirklichkeit ein abendländisches Plenarkonzil darstellt, war auf den 1. August einberufen. Das Konzil von Nicäa selber begann allem nach am 20. Mai (Ostern war 325 am 18. April).

Wir sehen also, daß alle vornicänischen Synoden, bei denen wir den Zeitpunkt einigermaßen kennen, nach Ostern stattgefunden haben[4]. Und da dies auch in nachnicänischen Bestimmungen angeordnet ist, so haben wir eine geschlossene und abschließende Beweiskette dafür, daß auch die *Τεσσαρακοστή* von Nicäa nicht vor, sondern hinter Ostern liegt und daher Christi Himmelfahrt sein muß. Erwähnt ist dieses Fest als *πανέορτος ἡμέρα τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως* erstmals von Eusebius in seiner um 332 verfaßten Schrift De sollemn. pasch. c. 5 (Migne PG. 25, 700 C). In derselben Schrift ist freilich auch die *τεσσαρακοντήμερος ἄσκησις* vor Ostern bezeugt (c. 4 und 5. Ebda. 24, 697 C und 699 B). Die Fastenübung war aber selbst da, wo von einer 40tägigen

---

1) Vgl. Harnack, Chronol. d. altchr. Lit. II (1904), S. 352. Wenn Harnack auch die Synode von 251 auf den 15. Mai verlegt, da man nach ep. 59, 10 diesen Termin als herkömmlich annehmen dürfe, so ist doch wohl aus einer einzigen Stelle zu viel geschlossen, und es steht nichts im Wege, die Synode von 251 mit Chapman (Rev. Benéd. 1903, S. 27) schon in den April anzusetzen. In diesem Jahr war nämlich Ostern am 23. März, im Jahre 252 dagegen erst am 11. April. Wir ersehen aber aus can. 20 von Antiochien (341) und dem 37. Apostolischen Kanon, daß nur die Herbstsynode auf einen Monatstag festgelegt wurde, während sich die Frühjahrssynode nach dem Osterfest richtete. So auch in ep. 43, 7 und 56, 3. Richtig auch Harnack S. 353: „bald nach Ostern".

2) Harnack II, S. 356 ff.

3) Wie ich glaube, zwischen 306 und 312; vgl. darüber meinen Aufsatz in der Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1915, S. 61 ff. Ostern war 306 am 14. April, 307 am 6. April, 308 am 28. März, 309 am 17. April, 310 am 2. April, 311 am 22. April, 312 am 13. April.

4) Auch Jülicher sagt in der Theol. Litztg. 1924, S. 273, daß ihm für Salavilles Aufstellung zu sprechen scheine, „was wir von datierten Synoden der alten Kirche wissen".

Zeit die Rede ist, noch ziemlich verschieden. Das zeigen die Festbriefe des h. Athanasius bei aller Unklarheit, die sie hinterlassen, doch deutlich genug. Die Briefe der Jahre 329, 332, 333, 342 reden, wenigstens ausdrücklich, nur von einem Fasten in der Karwoche. In denen der Jahre 330, 331, 334, 335, 338, 339, 341, 347 ist zwar eine 40tägige Zeit als Vorbereitung auf Ostern mit Gebet und Fasten erwähnt (in dem v. J. 341 heißt es c. 8 ausdrücklich „quadragesimale ieiunium"), aber dabei hebt sich doch das Fasten der Karwoche von dem der vorhergehenden Wochen deutlich ab. Und wenn Athanasius i. J. 341 von Rom aus an Serapion von Thmuis schreibt, er möge doch auf Einhaltung des 40tägigen Fastens in Ägypten dringen, damit nicht die nichtfastenden Ägypter zum Gespötte des fastenden Erdkreises würden, so zeigt dies, daß bis dahin in Ägypten dieses Fasten eben nicht streng eingehalten wurde und Athanasius in Rom deswegen Tadel erfuhr. Im Briefe v. J. 347 schreibt er dann, wer das 40tägige Fasten nicht beachte, der werde auch nicht Ostern feiern, d. h. auf Übertretung des Fastengebotes soll von jetzt an Kirchenstrafe gesetzt sein [1].

Zum Leben Sturms von Fulda

Ein Desiderat

Von Franz Flaskamp, Münster i. W.

Unter den deutschen Bonifatiusschülern nimmt der Bayer Sturm, Gründer und erster Abt von Fulda († 17. Dez. 779), weitaus die erste Stelle ein. Ja, faßt man Geradlinigkeit seines Strebens und Größe seines Erfolges ins Auge, wird man ihn als bedeutendste Persönlichkeit im Umkreise des Deutschenapostels überhaupt bezeichnen wollen. — Ein halberlei brauch-

1) Vgl. die Bemerkungen von L. Duchesne (Origines du culte chrétien. 1889, S. 232 und not. 1), der richtig beobachtet hat, daß Athanasius anfangs mehr von der Zeit der Quadrages. und der Woche des Fastens, später mehr vom Fasten der Quadrages. und der hl. Osterwoche redet. In der Übersetzung Larsows (Berlin 1852), die Funk (Kirchengesch. Abhh. u. Unterss. I, S. 265) allein benutzt hat, kommt dieser Unterschied allerdings nicht zur Geltung, wohl aber in der bei Migne (PG. 26, 1351 ff.) abgedruckten lateinischen Übersetzung, die Mai aus einer italienischen Übersetzung des syrischen Textes anfertigte. Jülicher (Theol. Litztg. 1924, S. 273) sagt etwas zu allgemein, daß Athanasius „in seinen früheren Festbriefen" die 40tägige Fastenzeit nicht kenne. Ganz verfehlt ist die Meinung Bardenhewers (Gesch. d. altkirchl. Lit. III, 1912, S. 74), daß das 40tägige Fasten eine „vom Nicänum eingeführte Sitte" sei. Die *Τεσσαρακοστή* wird vom Konzil sichtlich als bekannt und üblich vorausgesetzt. Eine „Einführung" wäre in einem eigenen Kanon erfolgt und nicht nebenbei in einer Bestimmung über die Termine der Provinzsynoden.



bares Leben Sturms hat, nach den teils überholten, teils an sich unzulänglichen früheren Versuchen [1], erst Bernhard Kuhlmann (Der hl. Sturmi, Gründer Fuldas und Apostel Westfalens, 1890) vorgelegt. K. zeichnet ein im großen und ganzen zutreffendes Bild seines Helden. Doch ist das weniger sein eigenes Verdienst, als das Eigils, gleichfalls Bayern und Mönches in Fulda, der in mehr als 20jährigem Zusammenleben mit seinem Lehrer Sturm im Erlöserkloster dessen Werdegang erfahren und nach dessen Ableben (wohl 791/801 [2]) inhaltreich und zuverlässig („Vita sancti Sturmi") aufgezeichnet hat. Freilich benutzt K. hie und da auch weitere Überlieferung, so die Briefe des Bonifatius, dessen Leben aus der Feder des Mainzer Priesters an St. Victor Willibald [3], u. a. m. Aber hier bedürfte es einer besonnenen Abwägung. Doch diese vermißt man: allzu viel gedankenloses Übernehmen, allzu wenig Kritik. Wertvollen Nachrichten reiht K. mitunter ganz bedeutungslose Dinge aus Legende und Sage ohne Vorbehalt an. — In der Gesamtdarstellung beeinträchtigen Einfügung von fremdartigen Stoffen, unvermerkte Entgleisung aus den Bahnen rein geschichtlicher Entwicklung in das Gebiet von Apologetik, Betrachtung und lehrhafter Unterweisung, vor allem aber langweilige, oft wortwörtliche Wiederholungen, die Geradheit der Linienführung. So trägt die ganze Arbeit das Antlitz laienhafter Kompilation. Wenn man auch dem Verfasser dankbar sein muß, weil er an den Gegenstand erneut erinnert hat, ist doch sein Werk als erfreulich kaum zu buchen. Eben für eine Lebensdarstellung dieses Heiligen hat ein gnädiges Geschick uns so wertvolle Bausteine bereitgestellt, daß man mehr hätte erwarten müssen.

Freilich, der Weg zu einer wissenschaftlich durchaus genügenden Sturmbiographie war damals — und blieb auch lange fernerhin — noch versperrt. Es mangelte vor allem an einer ganz und gar brauchbaren Ausgabe der Quellenschriften. Heute liegen die Urkunden aus den Tagen Sturms in Fulda (743—779) in musterhafter Bearbeitung vor, bei Edmund E[rnst] Stengel, Urkundenbuch des Klosters Fulda I_1 (Veröffentlichungen d. Hist. Kommission f. Hessen und Waldeck X/I_1, Marburg 1913), dazu Fuldensia: Archiv f. Urk.-Forsch. 5, 1913, S. 41—152 (hauptsächlich über Rudolf von Fulda und Otloh von St. Emmeram); 7, 1921, S. 1—46 (vor allem Eberhard von Fulda betr.). Dagegen harrt ‚Eigilis Vita Sancti Sturmi' weiterhin einer sachgemäßen Bearbeitung, welche die (heutigen wissenschaftlichen Anforderungen durchaus nicht mehr genügenden) Ausgaben von Christoph Brower (Sidera illustrium et sanctorum virorum, Mainz 1616) und Georg Heinrich Pertz (MG. SS. II, 1829,

1) Vgl. Johann Ernst, Das Leben des hl. St., Herschfeldt 1631; Sturmius Bruns, Lebensgeschichte des hl. St., [Fulda] 1779; F. J. Nick, Der hl. St., 1865; [Georg Ignatius Komp?], Sturmiusbüchlein, 1879; Benedict Braunmüller, Der hl. St., Jahresber. Studienanstalt Metten 1880, S. 5—12.

2) Vgl. Franz Flaskamp, Zur Hessenbekehrung des Bonifatius = Ztschr. f. Missionswissensch. 13, 1923, S. 144 Anm. 4.

3) Vgl. ZKG. 43 (NF. 6), 1924, S. 275.



S. 365—377) ablösen könnte [1]. Brower bringt den Text des Codex Bambergensis, heute Wirciburgensis theol. qu. 13 (vorher Codex 67 der Bibl. eccl. cathedr.), vollendet 1417; Pertz ebenfalls, und zwar auf Grund der Druckausgabe von Brower, unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Textgestalt des Codex Erlangensis 268, heute 321, aus dem 13. Jahrhundert. Diese, wenngleich ältere, Erlanger Handschrift (nebst ihrer Verwandten Codex Bambergensis E III 9) bietet aber nur eine stilisierende und wissenschaftlich-reflektierende Überarbeitung des naiven Urtextes, dem der — wenn auch jüngere — Würzburger Codex getreuer sich anschließt. Als Schöpfer jener verunechteten Fassung des Sturmlebens hat E. E. Stengel [2] durch Stilvergleichung den Fuldaer Mönch, Lehrer und Schriftsteller Rudolf († 865) wahrscheinlich gemacht. Eine kritische Neuausgabe bleibt nunmehr letzte Vorbedingung für eine wissenschaftliche Bearbeitung von Sturms Leben.

Eine solche Ausgabe ist aus der Feder des Fuldaer Kirchenhistorikers Gregor Richter zu erwarten. Schon mit seiner genannten peinlich sauberen Sonderuntersuchung zur Frühgeschichte des Erlöserklosters hat er unsere Erwartungen gespannt. Möge dabei sich der Wunsch erfüllen, den M. Tangl (a. a. O. S. 31 Anm. 1) im Namen wohl der Mehrheit der Forscher aussprach: daß diese auch für akademische Unterweisung und Anleitung ungemein wichtige Quellenschrift der berufenen Editionsreihe „SS. rer. Germ. in usum scholarum editi" einverleibt werde. — Zweifel an der Echtheit und Glaubwürdigkeit der „Vita Sturmi", die Franz Joseph Bendel [3] vorgetragen, hat Mich. Tangl (a. a. O. S. 27—40) als gänzlich unbegründet zurückgewiesen; eine weitere Rechtfertigung Eigils aus gleich berufener Feder harrt, wie ich aus brieflicher Mitteilung weiß, noch der Veröffentlichung. Zur Frage der Vorlage und Nachschrift der „Vita Sturmi" habe ich in Ztschr. f. Missionswissensch. 13, 1923, S. 145 Anm. 2 Einzelheiten (Willibald-Eigil, Eigil-Lupus) aufgezeigt [4].

---

1) Vgl. Karl Schwartz, Bemerkungen zu Eigils Nachrichten über die Gründung und Urgeschichte des Klosters Fulda = Gymn.-Progr. z. Hraban-Feier Fulda 1856, S. 2f.; G[regor] Richter, Die ersten Anfänge der Bau- und Kunstthätigkeit des Klosters Fulda = Diss. Freiburg i. B. 1900. 2. Veröffentl. d. Fuldaer Geschichtsvereins, Fulda 1900, S. 21 Anm. 5; Michael Tangl, Bonifatiusfragen = Abh. d. Preuß. Ak. der Wiss. 1919, Philos.-Hist. Kl. Nr. 2, S. 30f.; Franz Flaskamp, Ein neues Bonifatiusleben = Hist.-Pol. Bl. 171, 1923 I, S. 425.

2) Rudolf von Fulda und die „Vita Sturmi" = Fuldensia I (Anhang), S. 141 bis 147.

3) Studien zur ältesten Geschichte der Abtei Fulda I/II: Histor. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. 38, 1917, S. 758—772; es folgte noch Abschnitt III: ebda. 39, 1918/19, S. 244—253; dagegen IV/V nicht mehr erschienen.

4) Vgl. Franz Flaskamp, Die Missionsmethode des hl. Bonifatius: Ztschr. f. Missionswissensch. 15, 1925, S. 18—49. 85—100; Das Bistum Erfurt: Ztschr. f. vaterl. Gesch. u. Altertumsk. 83, 1925 I, S. 1—26; Hülfensbergschriften: Westfalen 12, 1924/25, S. 96—100; Löffler-Flaskamp, Der Hülfensberg im Eichsfelde eine Bonifatiusstätte? 2. Aufl., Duderstadt 1925.

Studentenverzeichnisse der Dominikanerprovinz Saxonia (ca. 1377)[1]

Von Lic. Dr. Fritz Bünger, Charlottenburg-Westend

Der Wolfenbüttler Cod. Gud. Lat. 4⁰ 179, auf den L. Schmidt in dieser Zeitschrift hingewiesen hat[2], enthält von einer Hand des 14. Jahrhunderts die unten folgenden Namenverzeichnisse, die der gedruckte Handschriftenkatalog[3] auf Studenten der Erfurter Universität beziehen möchte, Schmidt aber mit Recht als Aktenfragmente eines Dominikaner-Provinzialkapitels ansieht. Sie finden sich, doppelspaltig (a u. b)[4] geschrieben, auf zwei Pergamentblättern (I u. II)[4], die nun, zum Einbinden des Codex benutzt, die Spiegel des Hinter- und Vorderdeckels bilden und sich durch Herkunft, Gleichheit der Schrift und die Angaben über viele auch sonst nachweisbare Ordensmitglieder als zweifellos zusammengehörig erweisen. Von dem bei I fehlenden oberen Teil des Blattes liegt allem Anschein nach in einem gleichfalls zum Einbinden benutzten Pergamentstreifen (III[4], vor Bl. 164) wenigstens die Überschrift (studentes theologie — studentes philosophie) vor, während die ersten (etwa 4 bis 5) Zeilen des Textes selbst, auf die eine Klammer am linken Rande von Ib schließen läßt, verloren gegangen sind. Ein anderer Pergamentstreifen (IV, vor Bl. 169), gleichfalls von einer Hand des 14. Jahrhunderts beschrieben, mit den überklebten und nur mühsam zu entziffernden Worten:

---

1) Mit abgekürztem Titel zitiere ich im folgenden: Beitr. = F. Bünger, Beiträge zur Gesch. d. Provinzialkapitel und Provinziale d. Dominikanerordens, 1919 (Heft 14 der unt. gen. Sammlung QF.); — Finke = H. Finke, Zur Gesch. d. deutschen Dominikaner im XIII. und XIV. Jahrh. (Röm. Quartalschrift VIII, Rom 1894, S. 367ff.); — MOPH. = Monumenta Ord. fratr. Praedicat. historica, ed. B. M. Reichert, t. IV, Romae 1899; t. IX ib. 1901; — QF. = Quellen und Forschungen zur Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland, Heft 4, 1910; Heft 5, 1911; — Zacke = A. Zacke, Ueber das Todten-Buch d. Dominikaner-Klosters ... zu Erfurt, Erfurt 1861.

2) Bd. XLI (NF. IV), S. 141. — Zur Identifikation einiger dort genannter Ordensbrüder gestatte ich mir folgende Nachträge: Herm. (de) Lerbeke — der bekannte Chronist aus dem Mindener Kloster, über den zu vergl. QF. IV, 33, und Mindener Geschichtsquellen, Bd. I, hrsg. v. Kl. Löffler, 1917, S. XXIIIff.; Ludow. Clinkart (Klynchart) — von dem Provinzialkapitel i. J. 1379 unter Strafandrohung zur Zahlung der in Magdeburg gemachten Schulden angehalten (Finke, S. 383); Franc. Long(us) — ca. 1371/73 zum stud. theol. für Magdeburg bestimmt (Beitr., S. 30); Tymmo — Näh. über ihn Beitr., S. 86f.; Henr. Molewolt — sein Grabstein in der Nikolaikirche zu Rostock (QF. V, 18); Wybrandus — sicherlich der i. J. 1369 bei dem Provinzialkapitel zu Ruppin anwesende Wibr. Stalling, Prior zu Groningen (Zacke, S. 107).

3) O. v. Heinemann, Die Handschriften d. Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel, 4. Abt., 1913, S. 181 (zu Nr. 4483).

4) So von mir bezeichnet.



In conventibus Saxonie fratres aliorum conventuum extra contratam sunt isti:

Martinus de conventu Hallen. *Arnoldus de Civitate de conventu Struzb[erg.]*	*Osnaburg.*	*Johannes de Barchusen* *Gherardus redeat*	*de conventu Minden.*

zeigt abweichende Schriftzüge und kann, wie sich aus unserer späteren Untersuchung ergeben wird, auch deshalb nicht zu den erwähnten Bruchstücken gezogen werden, weil jener Joh. de Barchusen sicherlich mit dem schon i. J. 1369 † gleichnamigen Provinzial[1] identisch ist. Ähnlich steht es mit einem dritten Pergamentstreifen (vor Bl. 165), der dem Duktus nach eher zu IV als zu I—III gehört und die Angaben enthält:

. . . . [a])			
Magd[eb.]	*Nycolaus Juterbok de conventu Brandenb[urg.]* *Tammo de conventu Halb[erstad.]* *Tidericus Valke de conventu Struzb[erg.]*	*(in?) Magd[eb.]*	
	Nicolaus de Jndagine de conventu Vriberg.		*In Misna*
. . . . [a])		*redeant*	. . . . [a])

Im Gegensatz zu den bisher veröffentlichten Listen ähnlicher Art[2] sind — mit zwei bis drei Ausnahmen[3] — alle Namen und die meisten der beigefügten Angaben durchstrichen, zuweilen so nachdrücklich, daß — wie auch an den Heftstellen — jeder Versuch einer Entzifferung aussichtslos ist: Offenbar handelt es sich um eine auf dem Provinzialkapitel erfolgte oder ihm vorgelegte Aufstellung von Studenten und Lektoren, die nun, wohl nach deren Überweisung an die betreffenden Konvente, ihren Zweck erfüllt hat und überflüssig geworden ist.

Daß die vier Kolumnen ebensoviel verschiedenen Studienzweigen gelten, erhellt schon aus den Randnotizen über die Kontraten (Nationen), da Sachsen, Westfalen, Thüringen in allen Spalten, die meisten andern Kontraten in allen außer in IIa erscheinen, der Personalbestand der einzelnen Nation aber jedesmal verschieden ist. Und den speziellen Charakter jeder Tabelle erkennt man aus der Überschrift, die für IIa und IIb unmittelbar vorliegt (studentes arcium — studentes generales), für

a) Nur noch spärliche Buchstabenreste vorhanden.

1) Vgl. über ihn Beitr., S. 82.
2) Von A. Hofmeister (Bd. XXXIV dieser Zeitschr., S. 477ff.), L. Schmidt (a. a. O.), Beitr., S. 64ff. 3) Nr. 80 und 109, vielleicht auch Nr. 149.



Ia und Ib, auch wenn man nicht Bl. III[1] zur Ergänzung heranziehen will, aus dem Inhalt zu erschließen ist (studentes theologie — studentes philosophie). Unklar wirken zunächst die zahlreichen Bemerkungen über Dauer und Art des Kursus[2]; aber eine genauere Prüfung ergibt mit Sicherheit, daß sie das bereits erledigte, nicht etwa das erst angeordnete Studium betreffen[3].

Die Ortsangabe fehlt und läßt sich auch aus der auf Ludolf v. Wechmar bezüglichen Angabe: „hic studuit"[4] nicht ermitteln; für die Datierung bietet das Finkesche Protokoll v. J. 1379[5] wichtige Anhaltspunkte, wenn man sich den wissenschaftlichen Bildungsgang, wie ihn die Ordensbestimmungen des 14. Jahrhunderts vorschrieben[6], vergegenwärtigt:

Eine Vorstufe bildete, soweit nicht schon die entsprechenden Kenntnisse vorhanden waren, der Unterricht in der Grammatik, der bei jungen Brüdern wenigstens zwei Jahre dauerte; ihm folgte das eigentliche Studium, das an den von den Diffinitoren jeweils dazu bestimmten Konventen (studia) absolviert werden mußte und, normalerweise sieben bis acht Jahre umfassend, stufenweise als artistisches (artes, logica, 3 J.), philosophisches (philosophia, naturalia, 2 J.) und theologisches (2 bis 3 J.) aufstieg. Jeder höhere Kursus war von der Erledigung des niederen, die Befugnis, über die artes zu lesen, von einem zweijährigen philosophischen, das gleiche Recht betreffs der Philosophie von einem zweijährigen theologischen Studium abhängig.

War schon jene theologische Ausbildung, die für die Mehrzahl der Brüder den Abschluß ihrer wissenschaftlichen Laufbahn bedeutete, nur an einem der größeren Provinzialkonvente (studium sollemne)[7] zu erlangen, so wurden die besonders Befähigten, wenn sie diesen Unterricht wenigstens zwei bis drei Jahre genossen oder ebenso lange über die artes gelesen hatten, zur Vertiefung ihrer Kenntnisse für nicht genau bestimmte Zeit, wohl ein bis zwei Jahre, dem studium generale (für Deutschland ursprünglich Köln, für die Ordensprovinz Saxonia in unserer Zeit vielleicht Magdeburg) überwiesen. Von dort zurückgekehrt, hatten sie wenigstens ein Jahr lang über die Sentenzen zu lesen und durften erst dann das Amt eines Lektors der Theologie (lector principalis, lector

1) Vgl. oben S. 489.

2) Z. B. bei Nr. 2: duobus [annis] philosophiam, bei Nr. 3: tribus [annis] theologiam.

3) Nur ein Beweis: Auch ohne die in III vorliegende Überschrift wäre klar, daß Ia die Studenten der Theologie betrifft: dann ist es natürlich unmöglich, daß die unter Nr. 2, 5, 8, 12 usw. Genannten erst dem philosophischen Studium zugewiesen werden!

4) Nr. 6.

5) S. 379ff.

6) Vgl. hierzu auch G. M. Häfele, Franz v. Retz, 1918, S. 27ff.

7) Besonders häufig werden (Magdeburg) Erfurt, Halberstadt, Soest, Leipzig, auch Lübeck genannt; vgl. Finke, S. 383f., 388ff., Beitr., S. 29ff., 36ff., E. Förstemann in: Berichte üb. d. Verhandlg. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. z. Leipz., philol.-hist. Classe, 1895, S. 20f.

regens, mit spekulativer Schriftlesung und Disputationen — „legat et disputet“ — betraut) übernehmen [1]).

Nun finden wir in unsern Verzeichnissen — und gerade dafür sind sie im Gegensatz zu den bisher bekannten außerordentlich aufschlußreich! — nicht wenige Fälle, in denen Abweichungen von dem regelrechten Studiengange festzustellen sind: Mehrfach wird der theologische Kursus über drei [2], der philosophische über zwei Jahre hinaus [3] verlängert, umgekehrt fast immer der grammatische [4] und sehr oft der artistische [5] um ein Jahr gekürzt, einmal [6] der philosophische überhaupt übersprungen; mit dem gleichen Vermerk: „primus annus“ begegnen in derselben Liste drei studentes artium [7], von denen i. J. 1379 der eine noch demselben, der zweite dem philosophischen, der dritte dem theologischen Studium zugewiesen wird; und wiederholt werden für das studium generale Ordensbrüder assigniert, die bereits über die Sentenzen gelesen haben [8]. Es ist offenbar ähnlich wie bei den heutigen Studenten gewesen, bei denen sich je nach Fähigkeit und persönlichen Verhältnissen die vorgeschriebene Semesterzahl erhöhen oder verringern kann.

Immerhin bietet uns die Kenntnis des normalen Studienganges die Möglichkeit, unsere Fragmente ziemlich genau zu datieren, wenn wir ihre Angaben über eine Reihe von Ordensbrüdern mit den für dieselben Personen bei Finke (1379) vorliegenden vergleichen; wir stellen gegenüber:

Text.		Finke (1379).
1. Nr. (45) 46, 49, 52, (84) 85 (2. J.) [9]	stud. phil.	stud. theol.
2. Nr. 55, 66, 78, 81 (1. J.)		
3. Nr. 54, 59 (61) (1. J.)		stud. phil
4. Nr. 88, 90, 120 (3. J.)	stud. art.	
5. Nr. 91, 103, 110 (2. J.)		
6. Nr. 104, 107, 109, 125 (1. J.)		
7. Nr. 99, 105, 117, 118		
8. Nr. 108 (1. J.)		stud. art.
9. Nr. 97, 106		
10. Nr. 140, 156	stud. gen.	sentent.
11. Nr. 145		lect. regens.

Das allgemeine Ergebnis, die Priorität unserer Listen vor der Finkeschen, die für Gruppe 1, 2, 4 bis 7, 10, 11 unbestreitbar Fortschritte in der wissenschaftlichen Ausbildung bekundet, anderseits der geringe zeitliche Abstand, ist klar. Im einzelnen würden die verschiedenen Gruppen, der Reihe nach berücksichtigt, unter Voraussetzung des vorschriftsmäßigen

1) MOPH. IV, 12f. (1305), 80 (1315), 157f. (1325), 165 (1326), 309 (1346), 314 (1347), 360 (1354), IX, 115 (1322).

2) Nr. 3, 35, 37, ferner (bei Vergleich mit Finke) 21 (10, 15).

3) Nr. 12, 27, 32, 50, 51, 58.

4) Nr. 104, 107, 109, 111, 133.

5) Nr. (30) 56, 60, 63—66, 71, 78, 81, 83.

6) Nr. 30.

7) Nr. 108, 125, 121.

8) Nr. 136, 144—146 (143).

9) Auch Nr. 62 begegnet in unserm Text als stud. phil. (1. oder 2. J.), 1379 als stud. theol.

Studienganges und im Hinblick darauf, daß das Jahr 1379 selbst ausscheidet, als weiteste Zeitgrenzen folgende Daten ergeben: 1376/78 (1), 1375/77 (2), 1378 (3), 1377/78 (4, 8, 9), 1376/77 (5), 1375/76 (6), 1375/78 (7), also, da jeder besondere Grund fehlt, das extrem frühe und mit mehreren der anderen Daten nicht vereinbare Jahr 1375 festzuhalten, die Jahre 1376 bis 1378.

Innerhalb dieses Zeitraumes passen die Angaben von 2 und 6 schlechterdings nicht zu dem Jahre 1378, die von 3, 8, 9 nicht zu 1376[1]. Dagegen fallen für das Jahr 1377 (in dem Bremen als Tagungsort des Kapitels in Frage käme[2]) die Schwierigkeiten aus 2, 8, 9 ohne weiteres fort und lassen sich zudem 3 und 6 leicht in Einklang bringen, wenn dort eine Verlängerung des philosophischen, hier eine Verkürzung des artistischen Studiums um je ein Jahr angenommen wird, — Möglichkeiten, für die unser Text, wie wir sahen[3], Belege genug bietet; auch den Anforderungen aller übrigen Gruppen genügt dieses Datum. Das einzige Bedenken dagegen könnte sich aus dem Umstand ergeben, daß, ihre Identität vorausgesetzt, zwei Brüder, die damals bereits zwei Jahre des theologischen Kursus hinter sich hatten, noch 1379 demselben Studium zugewiesen werden[4]; aber vielleicht darf man bei ihnen eine zeitweilige Unterbrechung desselben — etwa dadurch, daß sie in dessen Verlauf schon über die artes lasen — voraussetzen.

Wenn man nun freilich die vom Verfasser früher herausgegebenen Verzeichnisse heranzieht, in denen gleichfalls eine Anzahl unserer Studenten erwähnt werden[5], so lassen sich nur die Angaben der dortigen Fragmente C[6] und D[7] mit den unsrigen in Einklang bringen; die von B[8] stehen zu den letzteren in offenkundigem Widerspruch. Die Lösung glauben wir darin zu finden, daß B, wie seinerzeit schon als möglich angedeutet[9], später als C (vermutlich 1372 statt 1369) anzusetzen ist[10]; und zwar müßte es wie dieses auf den artistischen Kursus bezogen werden. Die Differenz zu A IV betreffs des Joh. de Aquis[11] ist nur dadurch auszugleichen, daß man eine längere Unterbrechung seines Studiums oder das Vorhandensein zweier gleichnamiger Ordensmitglieder annimmt.

Was die Anordnung in unsern Verzeichnissen anlangt, so stehen an der Spitze jeder Tabelle die Einträge für die Kontrate Sachsen, leider, wie sich aus dem noch erkennbaren „uno philosophiam" über dem Aus-

---

1) Im ersteren Falle müßte das philos. bzw. artist. Studium auf 1 Jahr verkürzt, im zweiten dieselben auf 4 Jahre verlängert worden sein; aber für beides findet sich nicht ein einziger Beleg!

2) Vgl. Finke, S. 373. 3) Vgl. vor. Seite. 4) Nr. 10, 15.

5) Diese Zeitschr. Bd. XXXV, S. 40ff., mit mehrfachen Änderungen in: Beitr., S. 14ff., wonach ich zitiere. 6) Beitr., S. 27ff.

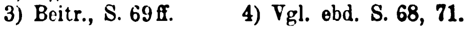
7) Ebd. S. 29ff. 8) Ebd. S. 24ff. 9) Ebd. S. 18f.

10) Daß dann auch die Fragmente A (Beitr., S. 20ff.) etwas später zu datieren sind, sei hier nur nebenbei erwähnt. 11) Nr. 92.

gang der ersten Zeile und aus der oben erwähnten Klammer[1] ergibt, für Ib und augenscheinlich auch für Ia unvollständig; den Schluß bilden überall außer in Ia, wo der letzte Abschnitt merkwürdigerweise noch Mitglieder der vorher schon verzeichneten Kontrate Westfalen aufzählt, die Studenten aus Holland und Friesland. Die Reihenfolge Sachsen, Westfalen, Thüringen, Meißen, Mark, Slavien, Holland, Friesland ist — wie bei Hofmeister[2] und auch zu Hildesheim, wo nur Slavien und Thüringen regelmäßig vertauscht werden[3], — durchweg streng gewahrt. Nicht klar erkennbar ist das Ordnungsprinzip, falls ein solches überhaupt vorliegt, für die einzelnen Konvente innerhalb derselben Kontrate: Ia bringt die Meißener, die märkischen, die holländischen und die friesischen Klöster, Ib die märkischen und die holländischen, IIa die sächsischen, IIb die westfälischen chronologisch nach ihren Gründungsjahren; in allen übrigen Fällen ist weder nach dem Alter noch nach der Bedeutung der Konvente eine bestimmte Reihenfolge zu beobachten. Im einzelnen verdient Erwähnung, daß Riga nicht, wie in anderen Zeiten, zu der Nation Livland, sondern — wie i. J. 1454 — zu Slavien gerechnet ist[4].

Einer statistischen Zusammenfassung steht im Wege, daß außer dem Anfange von Ia und Ib und dem Schluß von Ia vielfach auch die Konventsangabe fehlt, namentlich in Ib, wo sie sich auf dem nicht erhaltenen rechten Teile des Blattes befunden hat und, soweit überhaupt vorhanden gewesen, nur noch durch Verweisungsstriche, Klammern oder die Anfangsbuchstaben angedeutet ist; ebenso muß man vielleicht annehmen, daß IIa, obwohl hier das auch sonst gelegentlich an letzter Stelle stehende Holland tatsächlich den Schluß bildet, in seiner vollständigen Gestalt auch Anordnungen für die Nationen Meißen, Mark usw. enthalten hat, und Ähnliches läßt sich für Ib betreffs der friesischen Kontrate vermuten. Damit mag es zusammenhängen, daß auf keiner Liste auch nur eine Nation mit sämtlichen Konventen vertreten ist, daß Berlin, Hamburg, Wismar, Röbel, Pirna, Plauen, Zütphen oder Zierikzee, Groningen, Winsum überhaupt nicht genannt werden.

Immerhin ersehen wir aus Ia und Ib, daß Sachsen, Westfalen, Thüringen damals ein erheblich stärkeres Kontingent an Studenten stellte als die übrigen Kontraten, — Westfalen allein (mehr als 8 Theol., 9 Phil.) fast doppelt so viel als die Mark (5 Theol., 5 Phil.), und daß mit ganz wenigen Ausnahmen (Dortmund und Osnabrück je 3, Norden 4) aus dem einzelnen Konvent immer nur ein, höchstens zwei Mitglieder für das theologische Studium bestimmt wurden. Daß die Zahl der dem artistischen Kursus Zugewiesenen weit stärker war, ist aus einem Vergleich mit IIa ersichtlich und ohne weiteres verständlich; sie wurden teils denselben, teils anderen Konventen entnommen — bis zu sechs (Göttingen) aus dem einzelnen Kloster. Am meisten gesiebt wurde naturgemäß, wie auch aus IIb erkennbar, bei der Auswahl der Generalstudenten



1) Vgl. oben S. 489 und unten S. 498. 2) A. a. O., S. 487ff.
3) Beitr., S. 69ff. 4) Vgl. ebd. S. 68, 71.



und Sentenziare; für die Lektoren der Theologie und die „studentes extra provinciam fratres“ [1] fehlen leider die Listen.

So manche Fragen betreffs des damaligen Studienwesens im Orden bleiben auch jetzt noch ungelöst: Die Stellung der an den artistischen und philosophischen Kursen tätigen magistri studentium, die dieses Amt teils vor Beginn [2], teils im Verlauf oder gar erst nach Abschluß [3] des theologischen Studiums bekleidet zu haben scheinen, ist nach wie vor unklar; wie können sie z. B. gleichzeitig einem anderen Konvent als Studenten überwiesen werden? [4] Vorlesungen über die artes wurden, wie Ia zeigt, tatsächlich oft — den Ordensbestimmungen entsprechend — schon vor dem Eintritt in den theologischen Kursus [5], solche über die Philosophie (nach IIb) schon während desselben [6] gehalten; aber wie lange (einmal [7] heißt es: „terna vice“)? und wurden sie auf die sonstige Studienzeit angerechnet? Trug die lectura sententiarum der dem Generalstudium überwiesenen oder bereits angehörigen Mitglieder einen anderen Charakter als die der eigentlichen Sentenziare? War jenes Generalstudium für die Provinz Saxonia damals wirklich in Magdeburg, so daß die Rubrik der „studentes generales“ mit der der „studentes in Magdeborch fratres“ [8] zusammenfiele? Aber trotz dieser Unklarheiten und trotz ihrer Unvollständigkeit haben unsere Fragmente ihren Wert als reichhaltige Quelle für die sonst so dürftige Personalgeschichte der Ordensprovinz Sachsen, als charakteristischer Beweis für die elastische Handhabung der allgemeinen Bestimmungen und als beredtes Zeugnis der Fürsorge, die man auch in dem für den Orden vielfach verhängnisvollen 14. Jahrhundert dem Studienwesen zuteil werden ließ.

Wir lassen nun den Text folgen, indem wir den einzelnen Namen, und zwar der Einfachheit halber ohne [ ], die laufende Nummer beifügen und die teils ausgeschriebenen, teils abgekürzten Studienbezeichnungen theologiam, philosophiam, artes, loycam, grammaticam regelmäßig durch theol., phil., art., loyc., gramm. wiedergeben:

[Bl. Ia.]

[Studentes theologie.][a])

[Saxonie.] ....

....

1. Wenzlaus
2. Ludolfus de Molendino duobus phil. Brunswicen.

[a]) So in III; vgl. oben S. 489.

1) Vgl. zu dieser Rubrik Hofmeister, S. 490, und Beitr., S. 73.
2) Nr. 136 (146?). 3) Nr. 13, 42 (146?). 4) Vgl. Beitr., S. 20.
5) Nr. 6, anscheinend auch Nr. 7, 18, 23, 24, 34, 36, 41.
6) Nr. 137—140, 149, 150, 155.
7) Nr. 149.
8) Vgl. zu dieser Rubrik Beitr., S. 73.

Westfalie.	3. Johannes Metelen tribus theol.	Tremonien.
	4. Johannes Vroling[1] uno theol.	
	5. Johannes Ghir[2] duobus phil.	
Thuringie.	6. Ludolfus de Wechmaria[3]; hic studuit uno anno theol., postquam legit art.	Erforden.
	7. Theodericus de Gota, legit art. hoc anno	Ysenac.
	8. Henricus de Berchom[4] duobus annis phil. theol.[a])	Treysen.
	9. Hartmannus Kongerade[5] duobus theol.	Northusen.
	10. Johannes de Wettere[6] duobus theol.	Martburg.
	11. Johannes Gruban duobus theol.	
	12. Ghunterus de Rorense[7] tribus phil.	Erforden.
	13. Henricus de Spira[8] duobus theol.	Molhusen.
	14. Johannes de Slathem duobus phil.	Molhusen.
Misne.	15. Johannes Plusk[9] duobus an[nis] theol.	Lipzen.
	16. Johannes Ghir[10] duobus theol.	
	17. Nycolaus Pistoris[11] duobus theol.	Vriberg.
	18. Johannes Grassowe, legit loyc. hoc anno.	Luckowen.
Marchie.	19. Henricus Barfte[12] duobus phil.	Rupinen.
	20. Bertoldus Nyendorp uno theol.	
	21. Johannes Scriptoris[13] uno theol.	Struzberg.
	22. Henricus Moring[14] uno (?) theol.	Sehusen.
	23. Arnoldus . . .[b]) borch, legit loyc.	Prinzlav.

a) Im Gegensatz zu den vorhergehenden Worten (Henricus — phil.) nicht durchstrichen. b) 3—5 Buchstaben unleserlich.

---

1) Vielleicht identisch mit dem Joh. Frol[ig?], mag. stud. art. für Stralsund ca. 1372, über den Näh. in Beitr., S. 26.

2) Zu unterscheiden von dem gleichnamigen Ordensbruder des Leipziger Konvents (vgl. unten Nr. 16), offenbar identisch mit dem Joh. Ghyr, stud. theol. für Utrecht 1379 (Finke, S. 384).

3) Vielleicht der bei Hofmeister, S. 489, Genannte, dessen Vorname dort fehlt.

4) Eine Stiftung des † Bruders H. Bergheim für seinen Konvent Treysa wird 1454 in einer Alsfelder Urkunde erwähnt (Mitteilungen d. Oberhess. Gesch.-Ver., NF. VII, Gießen 1898, S. 89).

5) Ca. 1372 stud. art. (H. de Koningro[de]) für einen ungen. Konvent (Beitr., S. 25).

6) Wohl identisch mit J. Wetter, 1379 stud. theol. für Soest (Finke, S. 384).

7) Ca. 1372 stud. art. für einen ungen. Konvent (Beitr., S. 24); aus unserer Stelle ergibt sich, daß die a. a. O. als möglich angegebene Lesung Rorense (statt Ronuse) zutrifft.

8) 1379 mag. stud. art. für Warburg (Finke, S. 385).

9) Ob identisch mit Joh. Plusch, stud. theol. für Lübeck 1379 (Finke, S. 384)?

10) 1402 (J. Gyr) und 1406 (Geyr) Beichtiger und Kaplan im Dom.-Nonnenkl. Cronschwitz (Berth. Schmidt, Urkb. d. Vögte v. Weida ... [= Thüring. Geschichtsquellen, NF. Bd. II], II, 1892, S. 350, 393); vgl. auch oben Nr. 5.

11) Ca. 1372 stud. art. für Plauen; Näh. vgl. Beitr., S. 26.

12) 1379 stud. theol. (H. Baruete) für Leipzig (Finke, S. 384).

13) 1379 stud. theol. für Soest (ebd.).

14) Ein gleichnamiges Mitglied des Konvents Göttingen wird im Jahre 1400 „propter scandalum perpetratum“ von dem Provinzialkapitel mit Strafe belegt (Beitr., S. 43).

Provinz	Student	Konvent
Slavie.	24. Johannes Berch(em?)[1], legit loyc.	Lubicen.
	25. Nycolaus Wilstede[2] uno theol.	Sunden.
	26. Emekinus Erph...[a])[3]	
	27. Henricus Mag.......[b]) tribus phil.	Rozstocen.
	28. Thidericus de Riga uno theol.	Rigen.
Hollandie.	29. Hupertus de Schedamme[4] duobus phil.	Traiecten.
	30. Petrus Wilhelmi duobus loyc. et aptus pro studio theol.	
	31. Jacobus de Mersen[5] duobus phil.	Harlemen.
	32. Gherhardus Brunchorst tribus phil.	Novimag.
	33. Henricus Brun uno theol.	Novimag.
Frisie.	34. Wiardus de Hol(d?...)[a])[6], legit loyc.	Liwarden.
	35. Gherlacus Rufus tribus theol.	Liwarden.
	36. Henricus de Curia[7], legit loyc.	Norden.
	37. Sibrandus de Pilsinn tribus theol.	Norden.
	38. Yrpolfus[8] de Rostringia	Norden.
	39. Herbordus Martini uno theol.	Norden.
[Westfalie.]	40. Johannes Plenter[9] duobus phil.	Sosacien.
	41. Arnoldus Longus, qui legit art.	Osnaburg.
	42. Bernardus Kreye[10], qui uno anno studuit theol.	Osnaburg.
	43. Arnoldus Grone[11] duobus phil	Osnaburg.
	44. Johannes Homersen ......[c])	Minden.
	......	

a) 3—5 Buchstaben unleserlich. b) 5—8 Buchstaben unleserlich.
c) Von dieser Zeile sind nur noch die äußersten Spitzen einiger Buchstaben erhalten; aber aus ihnen und aus der Unvollständigkeit der linken Randklammer ersieht man, daß die Liste noch mehr Namen enthalten hat.

1) Doch wohl der „Joh. Berchus (?)", mag. stud. theol. für Lübeck 1379 (Finke, S. 384), aber vermutlich zu jung für den späteren Provinzial Joh. Barchensis (Berchem usw.), über den zu vergl. Beitr., S. 87, und QF. IV, 19.

2) Zwischen 1353 und 1369 im Konvent Hamburg, ca. 1372 stud. art. (N. Vilstede) für Osnabrück, 1404 Unterprior in Hamburg (Beitr., S. 25).

3) Sicherlich der zwischen 1353 und 1369 dem Hamburger Konvent angehörige Em., dessen Vatername bei Koppmann fehlt (Gaedechens, Gensler und Koppmann, Das St. Johannis-Kloster in Hamburg, 1884, S. 140).

4) 1379 stud. theol. (H. de Scedan) für Utrecht (Finke, S. 384).

5) 1379 stud. theol. (J. de Merschem) für Lübeck (ebd.).

6) Doch wohl identisch mit Wyhardus de „Helphere (?)", 1379 mag. stud. phil. für Norden (ebd. S. 385).

7) Kaum der H. de C., der 1358 in einer Urkunde des Dom.-Kl. Eger (Arch. d. Kl. Eger, Or.-Urk. Nr. 15, ungedr.) als Mitglied des Konvents Plauen begegnet und vermutlich identisch ist mit dem im Jahre 1362 dem Konvent Eisenach angehörigen (Jos. Kremer, Beiträge zur Gesch. d. klösterl. Niederlassungen Eisenachs im MA., 1905, in: Quellen und Abhandl. zur Gesch. d. Abtei und der Diöz. Fulda, II, S. 107) gleichnamigen Ordensbruder.

8) Bei der außerordentlichen Seltenheit dieses Vornamens doch wohl zu identifizieren mit dem ohne näheren Zusatz bei Finke (S. 384) gen. „Hyrpolfus (?)", stud. theol. für Lübeck 1379.

9) *bis* 11) *siehe folgende Seite.*

[Bl. Ib.]

[Studentes philosophie.] [a])

. . . .

Saxonie.

. . . . uno phil.
45. Hermannus de Geysmar [1]
46. Johannes Lindenbom [2] } uno phil.
47. Nycolaus Lare } uno phil.
48. Henricus Rintfras } uno phil.
49. Bernardus de Mersborch [3] } uno phil.
50. Thidericus Honloghe duobus phil.
51. Bernardus de Areberghe duobus ph[il.]

Westfalie.

52. Everhardus de Werlo [4] uno phil.
53. Thidericus Berghibing } tribus art.
54. Thidericus Dungel [5] } tribus art.
55. Henricus de Hammone [6] } tribus art.
56. Everhardus Dux [7] duobus loyc. } [Osnaburg.?]
57. Eghardus Visbeke [8] uno phil. } [Osnaburg.?]
58. Bertoldus de Cappele [9] duobus phil. }
59. Fredericus de Wildeshusen [10] tribus loyc. }
60. Johannes Tensen [11] duobus loyc. }

a) So in III; vgl. oben S. 489.

9) Sein wissenschaftliches Interesse erhellt aus dem Vermerk: „de libris fratris J. P." auf dem Vorsetzblatt des der Münsterer Univ.-Bibl. gehörigen Cod. 392 (= Cod. 153 bei J. Ständer, Chirographorum in ... Bibliotheca Paulina Monast. Catalogus, Vratislaviae 1889).

10) 1379 mag. stud. art. (B. Kreyghe) für Hamburg (Finke, S. 385), 1389 Lektor in Magdeburg, wo er durch den Offizial die Abschrift einer Bulle beglaubigen läßt (Stadtarch. Braunschweig, Urk. Nr. 319, ungedr.), zeitweise — wohl darnach — Prior im Konvent Osnabrück, dessen Nekrologium zum 31. Oktober (ohne Jahresangabe) den Eintrag enthält: „Obiit fr. B. Kreye, quondam lector Magdeburgensis et prior domus" (Beckschäfer, Geschichte d. Dominikanerkl.... in Osnabrück, 1913, S. 109, doch mit dem falschen Datum: 30. Okt.).

11) † 27. März (ohne Jahresangabe) nach dem Osnabr. Nekrol. (Beckschäfer a. a. O., S. 103).

1) 1379 stud. theol. (H. de Gheysmaria) für Eisenach (Finke, S. 383).
2) 1379 stud. theol. (J. Lyndenbom) für Lübeck (ebd. S. 384).
3) 1379 stud. theol. (B. de Merseborgh) für Lübeck (ebd.).
4) 1379 stud. theol. (E. de Werle) für Halberstadt (ebd. S. 383).
5) 1379 stud. phil. (Th. Dunghel) für Minden (ebd. S. 385).
6) 1379 stud. theol. für Utrecht (ebd. S. 384).
7) Ein Gerhardus Dux, i. J. 1380 (Febr. 15) als Ordensbruder zu Osnabrück bezeugt (Staatsarch. Osnabr., Urk. Kloster Natrup Nr. 36, ungedr.), mit dem Vermerk „obiit" (zum 4 Febr., ohne Jahresangabe) in dem Nekrologium des dortigen Klosters (Beckschäfer a. a. O., S. 102, doch mit der falschen Lesung: Dur).
8) † 11. März (ohne Jahresangabe, ebd.).
9) Ca. 1372 stud. art. für Osnabrück (Beitr., S. 25).
10) 1379 stud. phil. (Vred. Wildeshusensis) für Norden (Finke, S. 385).
11) Ob identisch mit J. Densink, der i. J. 1379 als stud. phil. für Norden ebenfalls neben Fred. de Wild. (Nr. 59) erscheint (ebd.)?

Provinz	Student	Ort
Thuringie.	61. Nycolaus de Wallenrode [1] tribus loyc.	
	62. Segherhardus Lubbelin [2]	
	63. Helwicus Bartolf duobus loyc.	
	64. Johannes de Heldrungen [3] duobus loyc. ...	
	65. Conradus de Aspeke duobus loyc. ...	
	66. Johannes Ghebehardi [4] duobus loyc.	
	67. Ludowicus de Rintstete [5]	
Misne.	68. Nycolaus Rocowe tribus loyc.	Lip[zen.]
	69. Nycolaus ... [a]) tribus loyc.	Vr[iberg.]
Marchie.	70. Nycolaus Cutele uno phil.	St[ruzberg.]
	71. Johannes Ruscher [6] duobus loyc.	
	72. Reynerus Gotz uno phil.	Br[andenburg.]
	73. Johannes Nowen uno phil.	
	74. Johannes Buke tribus loyc.	
Slavie.	75. Bertoldus de Gheismar tribus loyc. ...	
	76. Jacobus Ribe [7] tribus loyc.	Su[nden.]
	77. Nycolaus Tribises tribus loyc.	
Hollandie.	78. Johannes de Gheismaria [8] duobus loyc.	T[raiecten.]
	79. Johannes de Brummen uno phil.	S[utphanien.? irixen.?]
	80. Everhardus Rex uno phil.	
	81. Bartolomeus de Monte [9] duobus loyc.	
	82. Thidericus de Husdane uno phil.	
	83. Wilhelmus Rundel duobus loyc.	
	84. Stephanus de Risere [10] u[no] — uno phil. [b])	
	85. Mathias Moschem [11]	

a) Name unleserlich. b) Zwischen den Zeilen.

1) Ob identisch mit N. Wolderade, 1379 stud. phil. für Jena (ebd. S. 384)?
2) 1379 stud. theol. (S. Lupelin) für Leipzig (ebd.).
3) 1392 (J. de Helterungen) Lektor in Erfurt (Zacke, S. 132), 1397 Prior in Nordhausen (E. G. Förstemann, Chronik d. Stadt Nordhausen, 1860, S. 62).
4) 1379 stud. theol. (J. Gheuehardi) für Soest (Finke, S. 384).
5) Ca. 1372 stud. art. (L. de Runstete) für Plauen (Beitr., S. 26, wo vielleicht wie oben zu lesen ist).
6) 1427 im Konvent Eisenach (Kremer a. a. O., S. 107f.), doch wohl identisch mit J. Rusch, 1379 stud. theol. für Eisenach (Finke, S. 384); er muß ein außergewöhnlich hohes Alter erreicht haben oder von einem gleichnamigen Bruder desselben Klosters zu unterscheiden sein, wenn eine Urk. v. J. 1449, in der er als Senior begegnet (W. Rein, Das Dominikanerkl. zu Eisenach, 1857, S. 12, 25), das richtige Datum trägt.
7) Ein „Ryp" mit fehlendem Vornamen 1379 stud. theol. für Lübeck (Finke, S. 384).
8) 1379 stud. theol. für Utrecht (ebd.).
9) 1379 stud. theol. für Leeuwarden (ebd.).
10) 1379 stud. theol. (St. de Ryser) für Lübeck (ebd.).
11) *siehe folgende Seite.*

[Bl. IIa.]

Studentes arcium.

	Nr.	Name		Herkunft
[Saxoni]e.	86.	Everhardus de Derneborch uno loyc.		Halversta[d.]
	87.	Henricus Benczingerot duobus gramm.		
	88.	Hermannus Brunsw(ic)[a])[1] duobus loyc.		Hildensen.
	89.	Gotfredus Wele primus annus		
	90.	Thidericus Camerarii [2] duobus loyc.		Hallen.
	91.	Thomas de Merseburg [3] uno loyc.		
	92.	Johannes de Aquis [4]	de provincia Teutonie.	
	93.	Johannes de Mastrecht		
	94.	Waltherus Marteshusen [5]		Gotingen.
	95.	Helmbertus de Uslaria		
	96.	Everhardus Kynot uno loyc.		
	97.	Johannes de Casle [6]		
	98.	Hermannus de Embeke [7]		
	99.	Henricus Ghir [8]		
	100.	Johannes Gronowe [9]	uno loyc.	Brunswicen.
	101.	Conradus Berkeling		
	102.	Bertoldus de Bortvelde		

a) c oder g über w.

11) Sicherlich der bei Finke (ebd.) dem vorigen (Nr. 84) ebenfalls unmittelbar folgende stud. theol. für Lübeck v. J. 1379 (M. „Musch"); die letzten Buchstaben seines Namens sind offenbar in der durch ... angedeuteten Lücke (bei Finke) zu suchen.

1) 1379 stud. phil. (H. Brunswick) für Halle (ebd.).

2) 1379 stud. phil. für Halle (ebd.).

3) 1379 stud. phil. (Th. Mersburgensis) für Halle (ebd.).

4) Ein gleichnamiger stud. art. oder phil. für Ruppin, vielleicht noch aus den 60er Jahren (Beitr., S. 23), scheint nicht mit ihm identisch zu sein; vgl. oben S. 493.

5) 1375 als Inhaber eines Zinses (1 ℳ) genannt in dem „liber certorum gestorum" (Bl. 17r) des Stadtarch. Göttingen.

6) 1379 stud. art. (J. de Cassele) für Göttingen (Finke, S. 385), kaum identisch mit dem bei Hofmeister (S. 487, wohl vor 1375) ohne Vornamen genannten „Cassele"; vgl. Beitr., S. 151, unter Berücksichtigung von S. 14 ebd.

7) „Filius Henrici de Emb. textoris", 1375, 1378, 1384, 1390 (in letzterem Jahre zweimal, neben seinem Bruder Thideric. de Emb. ord. praed.) als Inhaber mehrerer Zinse (1 ℳ, 6 ℳ, 6 ℳ, 6 ℳ, 9 ℳ) in dem „liber certor. gestor." (Bl. 17v, 18v, 18v, 23v) des Stadtarch. Göttingen; 1414 episcop. Bersabeensis, Weihbischof von Halberstadt, † 1426 (QF. IV, 26). Über seine Tätigkeit bei einem Ketzerprozeß in Magdeburg (1420) vgl. Korners Chronik, ed. J. Schwalm, 1895, S. 427 (irrtümlich sieht der Herausg. ihn — ebd. Anm. 5 — als Karmeliter an).

8) 1381 als Anwärter auf einen Zins (24 ℳ) in dem „lib. certor. gestor." (Bl. 20v) d. Stadtarch. Göttingen, 1379 stud. phil. (H. Gyr) für Jena (Finke, S. 384).

9) Wohl zu jung für den J. de Gronov, episcop. Mustoniensis 1394 (QF. IV, 27).

Provinz	Studenten	Konvent
[Westf]alie.	103. Jacobus de Sweve [1] uno loyc.	Sozacien.
	104. Antonius de Galen [2] uno gramm.	
	105. Bernardus de Geseke [3]	
	106. Thidericus de Bedelek [4]	
	107. Johannes de Unna [5] uno gramm.	Tremonien.
	108. Everhardus de Wettere [6] primus annus.	
	109. Cyfridus Bernewate [7] uno gramm.	Bremen.
	110. Johannes de Vresmersen [8] uno loyc.	Wartbergen.
	111. Thidericus Penking uno gramm.	
	112. Thidericus Wendona primus annus.	
	113. Bertrammus de Crukenberg [9]	Minden.
	114. Johannes Persek	
	115. Gerhardus de Lippia [10]	
	116. Thidericus Swarte [11]	Wesalien.
	117. Thidericus de Dinslaken [12]	
	118. Thidericus de Monte [13]	
[Thu]ringie.	119. Johannes de Prampach / 120. Nicolaus Cruse [14] duobus loyc. a)	Erphorden.
	121. Reynhardus Molhusensis [15] primus annus.	Molhusen.
	122. Conradus de Tunna / 123. Nicolaus Netere [16] uno loyc. a)	Ysenacen.
	124. Fredericus Puseman	
	125. Symon de Wildungen [17] primus annus.	
	126. Henricus Selczer	
	127. Gerlacus Munkebart primus annus.	Martburgen.
	128. Johannes de Mydenhusen uno loyc.	
	129. Henricus de Rumpcehusen (Ruprecehusen?) b)	
	130. Bertoldus Snabel de provincia Polonie.	
	131. Johannes Osthusen [18] / 132. Johannes de Apoldia uno art. a)	Jenen.

a) Zwischen den Zeilen. b) Or.: Rupc — oder Rupt —

1) „Die erste Erwähnung des berühmten Theologen, Inquisitors und Historikers" also hier, nicht erst im Jahre 1379, in dem er als stud. phil. für Minden begegnet (Finke, S. 384); Näh. über ihn in QF. IV, 34.

2) 1379 stud. phil. (A. de Ghalen) für Minden (Finke, S. 385).

3) Desgl. (B. de Gheyseke) (ebd. S. 384).

4) 1379 stud. art. (Th. de Bedelik) für Hamburg (ebd. S. 385), 1381 im Konvent Soest, 1415 ebd. Prior (Vogeler in: Vierteljahrsschrift f. Wappen-, Siegel- und Familienkunde, hrsg. v. Verein „Herold", 34. Jahrg., 1906, S. 93).

5) 1379 stud. phil. für Zütphen (Finke, S. 385), zu unterscheiden von dem gleichnamigen Prior zu Osnabrück v. J. 1369 (Beckschäfer a. a. O., S. 19, Zacke, S. 107).

6) 1379 stud. art. (E. de Wetter) für Warburg (Finke, S. 385).

7) *bis* 18) *siehe folgende Seite.*

133. Johannes Facati uno gramm.

[Hollandie?] 134. Franciscus de Civitate primus annus. Harlem. (?)

135. Otto de .....[a])

(.........)[b])

[Bl. IIb.]

Studentes generales.

136. Johannes de Barby [1], qui legit sentencias isto anno in Halverstat.

Saxonie.
- 137. Thidericus de Duderstad Magd[eburgensis], qui fuit studens in Magd[eborch] uno anno et legit phil. in studio theologie.
- 138. Thidericus de Nemore Halberstaden[sis], qui legit phil.
- 139. Otto Kale [2] Brunswicen[sis], qui legit phil.

Westfalie.
- 140. Johannes Brilon [3], uno anno fuit studens in Magdeborch et legit phil., Sosacien[sis].
- 141. Johannes Ludinghusen [4] Tremonien[sis], fuit uno anno studens in Magdeborch.
- 142. Hermannus Scheper [5] Tremonien[sis], fuit studens in Magdeborch uno anno.

[a]) Name (etwa 5—8 Buchst.) unleserlich. [b]) Die letzte Zeile (Nr. 135) schließt so scharf mit dem unteren Blattrand ab, daß teilweise selbst der Fuß der Buchstaben fehlt; es ist also möglich, daß die Liste noch weiter ging.

---

7) 1379 stud. phil. (Syffr. Beruewater) für Norden (ebd.).

8) 1379 stud. phil. (J. Vresmorschen) für Stralsund (ebd.).

9) Ob etwa identisch mit dem B. „... menbergh“ (uc statt m), 1379 stud. phil. für Stralsund (ebd.)?

10) † 25. Aug. (ohne Jahresangabe) nach dem Nekrologium des Osnabrücker Konventes (fehlt b. Beckschäfer, S. 107).

11) Er könnte mit Th. Nigri, 1379 stud. theol. für Halberstadt (Finke, S. 383), nur unter Voraussetzung eines ein- (statt zwei-)jährigen philosophischen Studiums identisch sein.

12) 1379 stud. phil. (Th. de Dynslake) für Zütphen (ebd. S. 385).

13) Desgl. (ebd.).

14) 1379 stud. phil. für Jena (ebd. S. 384).

15) 1379 stud. theol. (Reynaldus Molhusensis) für Eisenach (ebd.).

16) 1402 Beichtiger und Kaplan im Dom.-Nonnenkl. Cronschwitz (Berth. Schmidt a. a. O., S. 350).

17) 1379 stud. phil. (S. Wyldunghen) für Halle (Finke, S. 384), 1419 (Wyldunck) zum Prioratsvikar des Konventes Treysa ernannt (QF. IV, 50), bald darauf (vor 1420, Sept. 14) † (E. Förstemann in: Berichte ..., a. a. O., S. 30).

18) 1382 (J. Osth., J. de Osthuesene) im Konvent Jena (Martin-Devrient, Urkb. d. Stadt Jena, Bd. II, 1903, S. 505f.).

1) Ca. 1371 mag. stud. art. (J. de Barbo) für Hildesheim (Beitr., S. 27), dann — wohl um 1373 — stud. theol. (J. de Bar...) für Halberstadt (ebd. S. 30), 1379 mag. stud. theol. (J. Barbey) für Magdeburg (Finke, S. 383).

2) Ca. 1371 stud. art. für Göttingen, ursprünglich für Hildesheim (Beitr., S. 28)

3) 1379 Sentenziar (J. de B.) für Soest (Finke, S. 384).

4) Ausführl. über ihn Beitr., S. 154f.

5) Ca. 1371 stud. art. (H. Scepere) für Warburg, 1397 päpstl. Kaplan; Näh. über ihn Beitr., S. 28.

Turingie.

143. Johannes de Salvet [1], qui de studio Bononien[si] revocatus legit sentencias.
144. Conradus Gallus [2] Molhusen[sis], qui legit sentencias isto anno.
145. Hermannus de Wildungen [3] Treysen[sis], qui legit sentencias.
146. Albertus Suartza [4] Erforden[sis], qui legit sentencias tribus annis, studuit in Magdeborch.
147. Johannes Richardi [5] Erforden[sis], qui uno anno studuit in Magd[eborch].
148. Conradus de Wissense Molhusen[sis], qui uno anno studuit in Magd[eborch].
149. Henricus Mollitoris [6] Molhusen[sis], qui terna vice legit phil.
150. Johannes de Wildungen [7] Treysen[sis], qui legit phil.
151. Johannes de Oxchterstede Ysenac[ensis], studuit in Magd[eborch] per tres annos.

Misne.

152. Jacobus de Torst[mane?] [a]) Egren[sis], studuit uno anno in Magd[eborch].
153. Caspar Vriberg[ensis], studuit uno anno in Magdeborch.
154. Petrus Ribenstal [8], studuit uno anno in Magd[eborch]. — Lipzen.

Hollandie.

155. frater Gherardus Wye [9], qui legit phil. in studio theologie. — Harlemen.

a) Oder: — unne?

1) 1379 Regens (J. Saluelt) für Leipzig (Finke, S. 384), später (bis 1382) Prior in Jena, 1382 Prior in Erfurt (Martin-Devrient a. a. O., S. 502), 1386 Lektor (J. v. Saluelt), 1392 und 1401 (J. de Salveltia, de Salueld) Prior ebd. (Zacke, S. 132), inzwischen (1397/98) bacall. in theol. an der dortigen Universität (Weißenborn, Acten d. Erf. Univers., 1. Th., 1881, S. 51), ca. 1409 (1411) Regens in dem Erfurt. Konvent (E. Förstemann in: Berichte ..., a. a. O., S. 20), noch 1417 und 1424 als Dr. theol. in dems. Kloster (Zacke, S. 132).

2) Ca. 1372 ursprünglich zum mag. stud. art. für Jena bestimmt (Beitr., S. 24), 1379 Sentenziar für Leipzig (Finke, S. 384); Näh. über ihn Beitr., S. 24.

3) Ausführl. über ihn Beitr., S. 26.

4) Ca. 1372 mag. stud. art. für Jena (Beitr., S. 24), 1401 (A. v. Schwartza) im Konvent Erfurt (Zacke, S. 132).

5) 1417 Lektor in Erfurt (ebd.).

6) Kaum identisch mit dem Henr. Molnere, der, wohl in den 60er Jahren, als stud. art. oder phil. demselben Konvent überwiesen wird (Beitr., S. 21).

7) Vgl. über ihn Beitr., S. 22, 30.

8) (1395?) 1401 und 1404 Prior (Ribestal, Rybestral) in Leipzig, 1404 zugleich Vikar der Kontrate Meißen (Cod. diplom. Saxon. reg., 2. Hptt. Bd. X, 1894, S. 148, 150, 153f.).

9) Ca. 1372 stud. art. (G. Wiye) für Zütphen (Beitr., S. 27), etwas später, wohl ebenfalls als stud. art. (Wye, Harlemensis), bei Hofmeister (S. 490), 1379 stud. theol. für Magdeburg (Finke, S. 383).

Frisie.	156. Johannes Alardi [1], qui uno anno fuit in Magdeborch.	Liwarden.
	Lectores sentenciarum.	
Marchie.	157. Johannes Frol [a]), qui isto anno legit sentencias. 158. Gherardus Berlyn Soldinen[sis], qui isto anno legit sentencias.	Prinzslavien.
Hollandie.	159. Wilhelmus Sunderbart [2], qui tribus [b]) annis fuit studens generalis in provincia et extra.	

Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen

Von Dr. Ivan Pusino, Berlin

Das religiöse Suchen der Renaissancezeit nahm ein Doppeltes als Erbe vom Mittelalter hinüber. Die eine Richtung sah ihr Lebensideal in der Askese; dieser Richtung hingen nicht nur Savonarola, sondern auch die Humanisten [3] an. Die andere gelangte durch eine auch vorher keineswegs fehlende volle Lebensbejahung mit allen ihren Freuden und Verlockungen zur Verneinung alles nicht Irdischen, zu voller Gottesleugnung, zum Atheismus. Diese Lebensauffassung greift in dem Zeitalter der Renaissance um sich und erstarkt bedeutend. Allerdings vermochten und wollten die meisten Menschen der Renaissance sich nicht voll und ganz einer dieser beiden Richtungen anschließen. Das Leben verband die schroffsten Gegensätze sowohl im Empfinden, wie auch in den Gedanken und Schöpfungen, so daß beinahe unversöhnlich erscheinende Kontraste nebeneinander bestanden. Aber mit dem Vorhandensein dieser bewußten oder unbewußten Kontraste war für das schöpferische Zeitalter der Renaissance die Frage nicht abgetan; am

a) Oder: Stol? b) Davor gestr.: v (= uno).

1) 1379 Sentenziar (J. Alhardi) für Leeuwarden (Finke, S. 384).

2) 1379 Sentenziar für Eisenach (ebd. S. 383).

3) Alfr. von Martin, Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis, 1913.

Vorabend der Reformation schuf es eine neue Religiosität, die dahin strebte, die Welt mit Gott auszusöhnen, Himmel und Erde als eine harmonische Einheit aufzufassen. Auf die Frage, was steht höher: Seele oder Leib? antwortet Tullia d'Aragona in ihrem Dialoge „Della infinità di amore“: „Die Verbindung des Einen mit dem Anderen“[1]. Ebenso ist der Traktat Lorenzo Vallas „De voluptate“ eigentlich der erste philosophische Versuch einer Weltbejahung, ohne der Religiosität entsagen zu wollen. Das, was bei Valla nur angedeutet ist, wurde dann zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts von den Humanisten religiöser Richtung erfolgreich begründet und vollendet. So entstand eine eigenartige optimistische Religion als eine neue Auffassung des Christentums.

Zwei der ausgeprägtesten und bedeutendsten Gestaltungen dieser neuen Religiosität zeigen Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola in ihren Schriften.

I. Die religiös-philosophischen Anschauungen Ficinos (1433—1499).

1. In der wissenschaftlichen Literatur begegnen wir der einstimmigen Meinung, daß Ficino der beherrschende Vertreter der florentinischen Gruppe der Humanisten ist, die unter dem Namen der „Platonischen Akademie“ bekannt war[2]. In Ficino soll sich sozusagen das ganze Wirken dieser Hauptrichtung des philosophischen Gedankens der italienischen Renaissance konzentrieren. „Die Seele der Akademie ist Ficino. Die Akademie lebt und stirbt mit ihm. Kein einziger seiner Schüler ist eigentlich als Philosoph anzusprechen; sie alle wiederholen die Gedanken, welche Ficino sie lehrte.“[3] Man pflegt die hervorragendsten Denker der Epoche,

1) „Scrittori d'Italia“, Bd. 37, 1912, S. 197.

2) Von den Monographien über Ficino seien nur einige neuere genannt: Galli, La Morale nelle lettere di M. Ficino, 1897; K. Hasse, Übersetzung von Marsilius Ficinus, „Über die Liebe“, 1914; M. Meier, Gott und Geist bei Marsiglio Ficino (Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation gewidmet Jos. Schlecht, 1917); I. Pusino, Religiozno-philosophskija vozzrenija M. Ficino (Istoritscheskyja Izvestija Moskov. Univer., 1917, Nr. 2; derselbe, Religioznyja iskanija v epochu Vozroždenija, vypusk 1. Marsilij Fičino. Berlin, 1923, Verlag „Gamajun“; Saitta, La filosofia di M. Ficino. Messina, 1923 blieb mir unzugänglich).

3) F. T. Perrens, Histoire de Florence ... 1888, Bd. 1, S. 260.



wie z. B. Giovanni Pico oder einen Mann wie den bekannten Dichter Luigi Pulci einfach zu seinen Schülern zu zählen. Der Autor der letzten wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Platonischen Akademie, della Torre, widmet Ficino gegen 250 Seiten. den übrigen florentinischen Platonikern je 1—2 Seiten, Pico noch nicht volle 19 Seiten[1]. Darin zeigt sich die hohe, fast ausschließliche Bewertung Ficinos seitens der Wissenschaft.

Zieht man in Betracht, worin die Historiker das Wesentliche in seinem Wirken sahen, so begreift man eigentlich solche Bewertung seines Schaffens nicht. Denn selbst über die bedeutendste Originalschrift Ficinos, die „Theologia Platonica", lautet das Gutachten des bekannten italienischen Historikers P. Villari dahin, daß sie eine umfangreiche und schlecht zusammengestellte wissenschaftliche Enzyklopädie sei, in unklarem, farblosem Stil verfaßt[2]. Vacherot, der Autor der „Kritischen Geschichte der Alexandrinischen Schule"[3], hat genau nachzuweisen gesucht, daß Ficino seine philosophischen Thesen nur Plato und den Platonikern, am meisten den Enneaden Plotins entlehnt habe. Und ungefähr dasselbe wird auch von den anderen Arbeiten Ficinos gesagt. So wird das Wesen von Ficinos Schaffen darauf beschränkt, daß er den „Westen mit Plato bekannt gemacht"[4], dabei aber nicht eigentlich mit dem echten Plato, sondern in derselben Art, wie im Mittelalter Aristoteles verchristlicht wurde[5].

Wird schon dadurch seine Bewertung tatsächlich eingeschränkt, so gilt es nun aber vor allem die kritischen Urteile von Zeitgenossen Ficinos zu beachten, um sich ein Bild von seiner tatsächlichen Stellung machen zu können. Wir beginnen mit dem ihm befreundeten Giovanni Pico:

„Obgleich mein Freund, Marsilio Ficino, seinem Lehrer Plato in der Ableugnung der Astrologie folgt, so fängt er an, sobald er über die menschliche Schwachheit und die Unbeständigkeit des menschlichen Schick-

1) Arnaldo della Torre, Storia dell' Academia Platonica di Firenze, 1902.

2) Pasq. Villari, Macchiavelli, t. 1, Introduzione.

3) Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, 1851, Bd. III, S. 180.

4) Della Torre a. a. O., S. 835.

5) Ähnliches bei Francesco Olgiati, L'anima dell' umanesimo e del rinascimento, 1924. p. 584: „L'idea, lanciata dal Bessarione, d'un platonismo ripensato in funzione del Cristianesimo, divenne il programma di Marsilio Ficino", sowie auch bei Giuseppe Saitta, La scolastica del secolo XVI, 1911, p. 27.

sals nachgrübelt, die Hilfe des Himmels herbeizuwünschen, und er ist durchaus nicht überzeugt von der Unmöglichkeit seines Wunsches. Oft habe ich Marsilios Glauben an die Astrologie verlacht, und darin unterstützt mich Poliziano mit seinen Sarkasmen."[1]

So äußert sich derjenige, den man für einen „Schüler" Ficinos hält! Gleich scharfe Kritik begegnet man bei anderen seiner „Schüler". Der oben auch schon genannte Pulci charakterisiert Ficino als den „Usurpator" des Ruhmes der anderen, wodurch er die Leistung Ficinos als Übersetzer und Kommentator Platos zu entwerten sucht[2]. Während Ficino den Porphyrius übersetzt und kommentiert und ihn seinerseits unter den Platonikern den Philosophen „propter excellentiam" nennt[3], schreibt der florentinische Poet Ugolino Verino, den die gelehrte Kritik ebenfalls zu den Anhängern Marsilios rechnet[4], einen Traktat „Contra Porphirium Christi hostem". Verino tritt mit diesem Werk in Opposition zu Ficino, und er steht seinerseits — das beweist sein „Carmen de Christi religionis . . . foelicitate", in dem er die heidnischen Tendenzen seiner Zeit scharf verurteilt, — unter dem Einfluß Giovanni Picos.

Das Angeführte dürfte genügen, um zu zeigen, daß unter den Florentiner Platonikern ein Kampf um die Ideale herrschte, daß man daher Ficino durchaus nicht als den Denker ansehen darf, der mit seinem philosophischen Wirken die Arbeit aller anderen Zeitgenossen deckte. Er hatte seine prinzipiellen Gegner; sogar mehr als das: er hatte seine Verneiner, wie z. B. Pulci.

2. Daß die neuere Historiographie trotz der hohen Bewertung Ficinos im Grunde genommen mit Pulci darin übereinstimmt, daß Ficino nur Übersetzer und Kommentator war, war oben bereits erwähnt. Freilich entsteht die Frage, ob dem wirklich so ist. Das Studium der Werke Ficinos hat mir gezeigt, daß er trotz zahlloser Wiederholungen aus Plato und Plotin, und trotz der Thesen, die er der Philosophie der Stoiker und Epikuräer oder der mittelalterlichen

1) Jo. Pici Mirandulae Opera Omnia, ed. 1601, p. 283.

2) Zitiert bei Volpi, Luigi Pulci (Giornale Stor. della lett. ital., 1893, Bd. XXII, S. 48), wo auch andere kritisch-ironische Äußerungen Pulcis über Ficino angeführt sind.

3) Marsilii Ficini Opera Omnia, ed. 1641, t. II, p. 816.

4) Della Torre, S. 687 ff.

Mystik und Scholastik entlehnt hat, eigene Gedanken entwickelt, in denen er originell ist, und welche die dringenden ideellen Forderungen seiner Zeit befriedigten. Denn tatsächlich legt Ficino, wenn er die eine oder andere These Platos oder Plotins wiederholt, nicht ihren früheren Sinn hinein, d. h. denjenigen, den diese Thesen für Plato oder Plotin hatten, sondern sucht mittels ihrer den Gedanken zu beweisen, der in seinen eigenen Augen von Wert und Bedeutung ist. Ich erwähnte schon das Urteil der Historiker über Ficinos „Theologia Platonica" v. J. 1475. Noch della Torre bewertet sie einfach als „einen systematischen Kommentar der Werke Platos"[1]. Und was hält Ficino selbst von diesem Werke? In seinen verschiedenen Werken spricht er zunächst selbst davon niemals anders als von der „Theologie", d. h. von der Gotteslehre. Entsprechend diesen Hinweisen des Autors muß man also annehmen, daß Ficino in der „Theologia" seine Theorie der Gotteslehre geben wollte. Die damit gewonnene Einsicht erleichtert in bedeutendem Maße die Möglichkeit, sich in den weitschweifigen und oft wiederholten Thesen dieses Traktats zurechtzufinden. Genaueres noch für Ficinos Absichten ergibt sein Hinweis im dritten Kapitel seines Traktats „De christiana religione": „In unserer Theologie (d. h. ‚Theologia Platonica') haben wir auf das Ausführlichste die Wahrheit einer allgemeinen Religion, die göttliche Vorsehung, den göttlichen Ursprung der Seelen besprochen." Also ist die Folgerung unausbleiblich, daß Ficino in seiner „Theologia Platonica" die Begründung einer „allgemeinen Religion" geben wollte.

In der Tat begegnen wir in der „Theologia Platonica" einer Reihe von Sätzen, aus denen hervorgeht, daß Ficino fest überzeugt war von dem Vorhandensein einer „allgemeinen Theologie", d. h. von einer Gotteslehre, deren Hauptsätze allen Religionen und folglich auch allen Menschen gemeinsam seien[2]. Diese Überzeugung Ficinos spiegelt sich ja auch in seiner italienischen Übersetzung „Della religione christiana", wenn ihm da die Religion als „eine Eigenschaft und Tugend aller Menschen überhaupt"[3] gilt; er wiederholt denselben Gedanken, wenn er den Satz aufstellt: „mit Ausnahme einiger weniger, verderbter Menschen ist der Mensch

1) a. a. O., S. 613.
2) Theologia Platonica, liber XVIII, cap. 1.
3) Proemio primo: „la religione è dote e virtù commune, a tutti apartenente".

seiner eigensten Natur nach religiös"[1]. Dieses religiöse Gefühl, das in der Natur des Menschen wurzelt, könne nicht umhin, sich eine Betätigung zu suchen. Ficino weist dabei auf die schon in den frühesten Zeiten bei allen alten Völkern entstandenen Religionen und religiösen Gebräuche hin[2]. Er hatte so zwei ihm unzweifelhafte Tatsachen festgestellt, nämlich daß dem Menschen das religiöse Gefühl angeboren sei, und daß dieses Gefühl die natürliche Grundlage der historischen Religionen bilde, und sah sich nun auch vor das Problem gestellt, ob nicht etwa jenes religiöse Gefühl an sich falsch und die auf seiner Grundlage entstandenen Religionen irrig seien. Zu dieser Frage kehrt Ficino häufig wieder. Seine Antwort weist stets diesen Zweifel ab. Gott, der seinem Wesen nach die höchste Wahrheit ist, konnte dem Menschen kein falsches Gefühl der Gottverehrung einflößen[3]. Damit will Ficino freilich durchaus nicht gesagt haben, daß jede historisch erwiesene Religion absolut wahr sein müsse. Im Gegenteil, er streitet oft gegen die Verirrungen der Mohammedaner und Juden und tadelt die Unwissenheit, die der Kirche seiner Zeit anhaftet, und er versucht, in den Religionen das Wahre und Unabänderliche vom Zufälligen und Unrichtigen zu unterscheiden. Er stellt zu diesem Zweck zwei Kennzeichen für die Wahrheit dieser oder jener religiösen Thesen fest: sie dürfen nicht den Grundbedingungen der menschlichen Natur zuwiderlaufen und müssen für alle Völker aller Zeiten verständlich und auf alle anwendbar sein, d. h. nicht nur für bestimmte historische Perioden oder Staatengebilde gelten können[4]. Hieraus folgt ihm, daß eine Religion eine größere Anzahl wahrer Sätze haben kann, eine andere wieder weniger. Und Ficino weist mit Vorliebe auf solche Verschiedenheiten der Kulte und Glaubenslehren hin. Als Weg zur vollkommensten Religion — eine Frage, zu der er sich u. a. im Vorwort zu den „Auszügen aus Plotin" ganz bestimmt äußert — hat der Mensch, der einen scharfen Verstand und die Fähigkeit zu philosophischem Nachdenken besitzt, nur den einen — den Weg der philosophischen Überlegung:

„Daher sind sehr viele nur mit Vernunftgründen zu überzeugen, und wenn sie solche bei irgendwelchen Denkern religiöser Richtung finden,

1) De christiana religione, cap. III. 2) a. a. O., prooemium.
3) Della religione christiana, proemio primo; De christiana religione, cap. 1.
4) De christiana religione, cap. 1.

lassen sie sich gern von der Wahrheit der allgemeinen Religion überzeugen; sobald sie die Vernunftgründe und Beweise erfahren, sind sie leicht zu dieser Religion zu bekehren, der besten unter allen übrigen."[1]

Auf Grund dieser Untersuchung gelangt man meiner Ansicht nach zu der einzig richtigen Auffassung der „Theologia Platonica": in ihr begründet Ficino die „beste der Religionen", das philosophisch begründete Wissen von Gott. In der „Theologia Platonica" finden wir tatsächlich den ausführlichsten Beweis und die Untersuchung aller Glaubensfragen, wie Ficino sie auffaßte.

Um einen allgemeinen Begriff von den religiösen Anschauungen Ficinos zu geben, dürfte es unnötig sein, nach Art einer Inhaltsangabe den Aufbau der „Theologie" zu zergliedern, die von platonischen Spekulationen durchsetzt ist. Es wird genügen, bei einigen seiner Erörterungen zu verweilen, die in direktem Zusammenhang mit dem über die „religio communis" Gesagten stehen.

Das der „allgemeinen Religion" zugrunde gelegte Prinzip besteht in der Anerkennung des rationell begründeten Glaubens der Philosophen, als der besten aller Glaubensarten. Diese Behauptung steht in der „Theologie" in vollem Einklang mit der allgemeinen Weltanschauung Ficinos.

Indem Ficino in den ersten Kapiteln der „Platonischen Theologie" zu beweisen sucht, daß es notwendig sei, beim Menschen nicht nur das Vorhandensein des Körpers, sondern auch der Seele anzunehmen, gelangt er durch die Behauptung, daß es eine Steigerung von Vergeistigung gebe (anima, animus, angeli), zu Erwägungen über die Eigenschaften des absoluten Geistes, d. h. Gottes.

Im Grunde genommen sind die Beweisführungen Ficinos von wenig Interesse, weil alles den alexandrinischen Platonikern entlehnt oder nacherzählt wird. Aber Folgendes ist bezeichnend: der Vernunft (mens, intellectus) der Gottheit wird von Ficino eine ganz besondere, man kann sagen, vorherrschende Rolle und Bedeutung beigelegt. Vier Bücher der Theologie (IX, X, XI, XII) widmet er vorwiegend Diskussionen „de mente divina". Dabei erwägt er auch die Frage der Beziehung der göttlichen Vernunft zur menschlichen. Nach seiner Meinung erhält der Mensch den

1) „In Plotini Epitome", Prooemium.



Verstand unmittelbar von Gott[1]. Er ist daher sozusagen ein Abglanz der göttlichen Vernunft[2]. Die Erkenntnis der Gottheit ist demgemäß das vornehmste Bedürfnis des menschlichen Verstandes[3]. Zu diesem Satz kehrt Ficino wiederholt zurück, indem er ihn teils mittels eigener Erwägungen, teils mittels solcher, die er nach seinem Geständnis den Philosophen des Altertums entlehnt hat[4], zu erhärten sucht. Aus dem Gesagten ist aber auch verständlich, warum die „Religion", die auf Vernunft basiert und von philosophischen Erwägungen gestützt wird, ihm als die erhabenste erscheinen mußte.

In voller Übereinstimmung mit den Grundgedanken seiner Weltauffassung befindet sich bei Ficino auch die Anerkennung des Bestehens anderer Religionen, die weniger vollkommen und von der wahren Gotteserkenntnis weiter entfernt sind. Da er Gott als die höchste Vergeistigung ansieht, so stellt sich Ficino die Welt als fortdauernde Ausstrahlung dieser Vergeistigung dar, indem er darin den Neuplatonikern folgt, und umgekehrt ist die „vergeistigte Welt"[5], die ihren Ursprung in Gott hat, bestrebt, auf dem einen oder anderen Wege zu ihrem Ursprung zurückzukehren: „Die ganze Welt (um mit Ficinos Worten zu reden) dreht sich um Gott."[6] Freilich haben die Menschen am Göttlichen sehr verschiedenen Anteil und sind auch mit der göttlichen Gabe der Vernunft ungleichmäßig bedacht. Denn sowohl in der Menschheit als auch in der ganzen Welt ist eine Gradation der Vergeistigung festzustellen. Dementsprechend ist auch die Gotteserkenntnis bei verschiedenen Menschen verschieden weit von der Wahrheit entfernt. Folglich ist es unausbleiblich, daß es verschiedene Religionen gibt.

Ficinos religiöse Ideen haben also ihren festen Platz im Rahmen seiner gesamten Weltanschauung. Wie er die ganze Welt sich um ihren Schöpfer drehen läßt — um Ficinos oben erwähntes Bild zu wiederholen —, so kennt er ein Verhältnis des Menschen zu Gott, das er als „Religion" bezeichnet. Die Stellung des Menschen inmitten der gesamten Schöpfung erscheint Ficino doch als eine ganz besondere. Mit Vernunft begabt, die ihm ermöglicht, den Weg zu Gott zu suchen und zu finden, besitzt der Mensch

1) Theologia Platonica, lib. X, cap. VII.
2) Ibid., lib. XI, cap. II, lib. XII, cap. IV.
3) Ibid., lib. II, cap. VII, lib. XI, cap. VII.
4) Ibid., lib. XII, cap. IV.
5) Ibid., lib. IV, cap. I.
6) Ibid., lib. II, cap. VII.

nach Ficino auch vollste Willensfreiheit, was ihm die Möglichkeit gibt, zwischen den von dem Verstande vorgeschlagenen Lösungen zu wählen. Die Frage der Willensfreiheit ist für Ficino eine der wichtigsten; er kommt in der „Theologia Platonica“ wiederholt auf sie zurück, und wir sind daher berechtigt, diese seine Meinung nicht als zufällig, sondern als organisch im engsten Zusammenhang mit seiner hohen, übrigens durchaus optimistischen Bewertung des Menschen anzusehen. Unter den häufigen Erwägungen Marsilios über die Willensfreiheit weise ich besonders auf Kapitel IV des neunten Buches der „Theologie“, ebenso wie auf Kapitel VIII des elften Buches hin. In dem ersteren wird die Freiheit des menschlichen Willens im Gegensatz zu den Tieren betont, deren Handlungen von Natur begrenzt sind. Das zweite angeführte Kapitel trägt eine gewisse Korrektur hinein: es liegt dem menschlichen Willen eine natürliche Neigung zugrunde, sich nicht mit Erreichung irdischer Zwecke zu begnügen, sondern mittels Liebe zu weiteren, höheren idealen Zielen, zum absoluten Ideal, d. h. zu Gott zu streben.

Indem Ficino mit solchen Erwägungen eine „natürliche Religion“ zu beweisen sucht und ihren Inhalt bestimmt, stellt er sich mit seiner „Theologia Platonica“ in offenen Gegensatz zu den geoffenbarten Religionen, vor allem zum Christentum. Daß er sich in dieser Zeitperiode ablehnend zum Christentum verhielt oder dasselbe mindestens gering einschätzte, geht aus seiner Biographie hervor. Aber diese beweist auch, daß diese Haltung gegenüber dem Christentum für ihn keine endgültige war. Bekannt ist die Erzählung, daß Ficino während einer schweren Krankheit sich zum Christentum bekehrt haben solle und daraufhin Heilung gefunden habe. Wenden wir uns aber der Durchsicht seiner Schriften zu, so können wir eine gewisse allmähliche Wandlung Ficinos in seiner Stellungnahme zur christlichen Religion verfolgen. Schon in einer Widmung an einen seiner Freunde, die der kleinen Schrift „Dialogus inter Deum et animam“ vorausgeht, bekennt Ficino, daß er die Überzeugung verloren habe, zur religiösen Wahrheit durch logische Folgerungen gelangen zu können. Indessen ist er doch noch nicht imstande, die göttliche Offenbarung anzuerkennen. Diesen Zwiespalt seiner Seele beschreibt er dann in dem „Gespräch zwischen

Gott und der Seele". Bezeichnend ist der Schluß dieses „Dialogs", wo „Gott" der „Seele" den Rat gibt, wie sie dem quälenden Schwanken zwischen dem Wunsche, alles zu begreifen, und der Unmöglichkeit, einen rationellen Glauben zu schaffen, entgehen kann: „Liebe, o Seele, nur Mich — das unendliche Licht." Und tatsächlich vollbringt die Liebe in der „Seele" einen Umschwung: der Dialog endet mit einem freudigen, zu Gott gerichteten Gebet[1]. Die so gefundene Möglichkeit, das Christentum neu und höher zu bewerten, hatte das Erscheinen seines Traktates „De christiana religione" zur Folge, nächst der „Theologie" das zweite große selbständige Werk Ficinos. Ich will die Worte aus „De christiana religione" anführen, aus denen schon ganz augenscheinlich hervorgeht, daß Ficino sich trotz der darin enthaltenen, oben zitierten rationalen Elemente mit der Offenbarung Gottes ausgesöhnt hat:

„Uns darf nicht irre machen, daß wir mit unserem Verstande noch lange nicht alle Satzungen des christlichen Glaubens begriffen haben, weil gerade dies das große Kennzeichen ihrer Göttlichkeit ist. Wenn der menschliche Verstand sie voll erfassen könnte, so wären sie geringer als er und folglich nicht göttlich. Sind sie nun aber göttlich, so überschreiten sie gerade dadurch die Grenzen, die unserem Verstande gezogen sind."[2]

So bedeutsam diese Sätze Ficinos und sein „Dialogus inter Deum et animam" auch sind, so dürfen wir sie freilich nicht überschätzen. Denn solche Betrachtungen sind bei Ficino sehr selten und gering an Zahl. Sie lassen für ihn die psychologische Möglichkeit einer Aussöhnung mit der Offenbarung wohl zu, aber bedeuten keineswegs, daß Ficino in der Folge seiner früheren hohen Bewertung der Vernunft und der Schaffung einer „natürlichen Religion" entsagt hätte. „De christiana religione" stellt eigentlich den Versuch Ficinos dar, das Christentum anzuerkennen, ohne, im Grunde genommen, sich von seinen früheren rationalen Überzeugungen loszusagen, also beides, Vernunft und Offenbarung miteinander zu verbinden. Er weist selbst ganz konkret auf den nahen ideellen Zusammenhang zwischen „De christiana religione" und der „Platonischen Theologie" hin, wenn er etwa am Ende des dritten Kapitels schreibt: „Das wenige soeben Gesagte genügt; haben wir

1) Ficini Opera, t. I, p. 595.
2) De christiana religione, cap. XXXVII.

doch die Wahrheit der allgemeinen Religion, die Vorsehung Gottes, den göttlichen Ursprung der Seelen, alles dies ausführlich in unserer Theologie besprochen. Deshalb wollen wir jetzt zur Erklärung der Mysterien der christlichen Religion übergehen."

In den ersten drei Kapiteln und in der Einleitung zu „De christiana religione" erkennt Ficino, wie oben schon erwähnt, die Existenz einer einigen, allgemeinen natürlichen Religion an, welche die verschiedenen Glaubensarten (der Christen, Brahminen, Pythagoräer usw.) in sich schließt, und ist von der Wahrheit der grundlegenden, allgemeinen Religionsthesen überzeugt. Und gleichzeitig hält er den Glauben unvernünftiger und unreifer Menschen für Aberglauben. Im Blick auf den Stand des zeitgenössischen Christentums stellt er die Tatsache eines „Bruches zwischen Weisheit und Religion" fest. Kommt er vom Besonderen auf das Allgemeine, d. h. von dem damaligen Stand des Christentums auf das Wesen der christlichen Religion zu sprechen, so kann er wie den anderen Religionen gegenüber die Frage stellen: ist das Christentum nicht ein Irrtum? Und die Antwort auf diese Frage, die von dem ganzen vorherigen Inhalt der Schrift „De christiana religione" diktiert wird, gibt Kapitel 4 mit den beiden Thesen: 1. eine gewisse göttliche Wahrheit findet sich in jeder Religion; 2. „Gott ist seinem Wesen nach das höchste Gut, die Wahrheit allen Seins, das Licht und der Sinn der Vernunft. Daher verehren in Wahrheit Gott besonders diejenigen und eigentlich nur diejenigen, welche ihn immerwährend verehren mit allen ihren Taten, mit Güte, Wahrhaftigkeit, klarer Auffassung, soweit sie dazu imstande sind, und Mildherzigkeit, soweit sie dazu verpflichtet sind. Diejenigen, welche Gott so anbeten, wie es der Lehrer unseres Lebens — Christus und seine Jünger gebieten, tun dies in Wirklichkeit, wie wir im Folgenden zeigen werden." Der Sinn des angeführten Bruchstückes ist klar. Zuerst wird eine Definition von Gott gegeben, die im Einklang steht mit den früher erwähnten Begriffen der natürlichen Religion, und aus dieser Definition die Forderung einer richtigen Gottesverehrung hergeleitet. Dann wird darauf hingewiesen, daß die Lehren Christi diesen Forderungen Genüge leisten, wie auch alle übrigen Kapitel von „De christiana religione" im allgemeinen dem Beweis dienen, daß das Christentum wirklich den Forderungen einer wahren Gottesverehrung entspricht. Das bedeutet aber, daß nicht nur die Christen

diesen Forderungen einer wahren Gottesverehrung gerecht werden. Der Unterschied zwischen dem Christentum und anderen Religionen wird vielmehr lediglich auf die Anzahl der in ihm enthaltenen göttlichen Wahrheiten festgelegt, aber nicht für absolut erklärt. Vielmehr hat Ficino wiederholt den Satz vertreten, daß das Christentum sozusagen eine Abart von dem allgemeinen Gattungsbegriff, der „religio communis“ ist. Man lese beispielsweise den Anfang des neunten Kapitels — wieder mit einem Rückweis auf die „Theologia Platonica“:

„In unserer Platonischen Theologie haben wir schon bewiesen, daß die allgemeine Religion weder vom Einfluß der Gestirne herrührt, noch von irgendwelchen Menschen erdacht ward, oder irgendeiner verkehrten Neigung entspringt, sondern sie stammt von Gott und aus der Natur des menschlichen Geschlechts. Wollen wir jetzt in Kürze zeigen, daß auch die christlichen Satzungen sich weder dem Geschick der Gestirne unterordnen noch von ihnen herleiten lassen.“

So war für Ficino die Aussöhnung mit dem Christentum schließlich ein Unterordnen desselben unter die „allgemeine Religion“. Nur weil und soweit das Christentum mit den Grundforderungen der allgemeinen Religion übereinstimmt, wird es in den Augen Ficinos von dem Verdachte der Fälschlichkeit befreit, der bei ihm infolge der vermeintlichen Unwissenheit des Christentums entstanden war. Seine Autoritäten in „De christiana religione“ sind dieselben, wie früher: am häufigsten Plato, dann die Sibylle [1], Orpheus, Hermes Trismegistos, Zoroaster und andere mehr.

Wir werfen noch einen Blick in die Übersetzungsschriften Ficinos, insoweit sich in ihnen seine religiösen Anschauungen widerspiegeln. Wir müssen vor allem im Auge haben, daß Ficino nur diejenigen Autoren übersetzt und auslegt, die er für seine Vorgänger in der Entwicklung einer allgemeinen natürlichen Religion hält. Das Schema dieser Entwicklung setzt Ficino mehrmals der Übersetzung dieses oder jenes Autors voran. So behauptet er z. B. in dem Vorwort zu „Argumentum in librum Mercurii Trismegisti“, daß „Hermes der Begründer der Gotteslehre genannt werden kann; die

1) Die Weissagungen der Sibylla Eritrea über den nahenden Erlöser der Menschheit, dessen Widerklang Ficino z. B. in der 4. Ekloge Vergils sieht, sind für ihn von größtem Werte. Aus den anderen Weissagungen der Sibylle führt Ficino folgende an, die er merkwürdigerweise auf Christus bezieht: „Miserabilis, ignominiosus, informis ut spem miserabilibus preabeat“ (cap. 25).

zweite Stufe der antiken Gotteslehre erreichte Orpheus; nach ihm folgt Aglaophemos, welcher die geheiligte Gotteslehre Pythagoras' überantwortete, diesem folgt Philolaos, der Lehrer des heiligen Plato"[1]. Alle genannten Denker, hauptsächlich Plato und die Neuplatoniker (Plotin, Porphyrius, Jamblichos) sind die Lieblingsautoren Ficinos, deren Werke er mit Freuden aufsucht, übersetzt und auslegt. Alle diese sind in seinen Augen „veteres theologi", d. h. aber seine Vorgänger in der Schaffung der „natürlichen Religion". Den ganzen Inhalt der Gotteslehre und die Satzungen der Moral bekräftigt Ficino mit deren Autorität. So findet er das Gebot „ehre Vater und Mutter" usw. bei Pythagoras und drückt es mit den Worten aus: „Honora parentes atque propinquos"[2].

Nun hat Ficino freilich auch die christliche Schrift „De mystica theologia", das Werk des von ihm für Dionysios Areopagita gehaltenen Autors übersetzt, sowie „Kommentare zu den Episteln des Apostels Paulus" und einige kirchliche Predigten („Praedicationes") verfasst. Beachten wir jedoch, daß Ficino in der Widmung an Johann Medici auch von dieser Übersetzung von „De mystica theologia" sagt, daß es seine Bestimmung ist, die Platoniker auszulegen. „Darauf begann ich für Dich", schrieb er, „die Auslegung der Schriften des Dionysius Areopagita, eines platonischen und christlichen Theologen"[3]. Dadurch ist klar, daß Ficino es nicht für eine Übertretung der Schicksalsfügung hielt, die ihm das Studium der Platoniker gewiesen, wenn er zur Auslegung des Dionysius überging; war doch Dionysius nicht nur Christ, sondern auch Platoniker, und in dieser Eigenschaft ist er Ficino augenscheinlich besonders teuer.

Etwas schwerer ist die Zusammenstellung der „Kommentare zu den Episteln des Apostels Paulus" seitens Ficinos zu erklären. Wernle hält z. B. ihre Entstehung für „das Datum der Geburt der christlichen Renaissance"[4]. Das ist aber ein Irrtum. Vor allem muß man im Auge behalten, daß die „Kommentare", sowie die „Praedicationes" nur ein Bruchteil der auf uns überkom-

1) Ficini Opera, t. II, p. 789.

2) „Pythagorae aurea verba". Ficini Opera, t. II, p. 929.

3) Ficini Opera, t. II, p. I.

4) Paul Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert, 1904, S. 5.

menen kirchlichen Sermone sind, die Ficino in seiner Eigenschaft als Geistlicher vom kirchlichen Katheder aus gehalten hat. Die ältesten Biographen Ficinos bezeugen, daß er nicht wenige solcher Sermone gesprochen hat. Sie sind alle abhanden gekommen, mit Ausnahme eines geringen Fragments, das zufällig erhalten geblieben und unter den Briefen Ficinos zum Abdruck gelangt ist. Dieses Fragment, das mit derselben Anrede beginnt, wie die „Kommentare“ und „Praedicationes“, ist seinem Inhalt nach so bezeichnend, daß ich es hier fast vollständig wiedergebe.

„Gütiger Gott, erleuchte mich, auf daß ich meinen Brüdern von Deinem Namen erzähle, Dich preise inmitten der Kirche und Dich besinge in Gegenwart der Engel. Einst war es Sitte, geliebte Brüder, daß diejenigen, die eine reiche Ernte hatten, die ersten Früchte Gott darbrachten. Solches taten auch die Pythagoräer und nach ihnen unsere Platoniker: nachdem sie von Gott die gewünschte Weisheit empfangen hatten, predigten sie in den Tempeln und lehrten die Mysterien der Philosophie. So will auch ich, indem ich dem Beispiel der alten Weisen folge, hier in dieser Kirche das Wesen der religiösen Philosophie unseres Plato auslegen. Also wollen wir in diesem Aufenthaltsort der Engel die heilige Wahrheit untersuchen. ... Kommt heran, höret und vernehmet, welcher Art Gott unsere Seele schuf.“ [1]

Aus diesem charakteristischen Bruchstück kann man mit Sicherheit schließen, daß Ficino sogar vom kirchlichen Katheder aus die Ideen seiner „allgemeinen Religion“ verbreitete. Es ist bedauerlich, daß der Text dieser Sermone nicht auf uns überkommen ist und wir uns daher an die „Praedicationes“ halten müssen, die in „Opera Omnia“ neben den „Kommentaren zu den Episteln des Apostels Paulus“ abgedruckt sind. Ich finde aber auch in ihnen einen unzweifelhaften Zusammenhang mit dem sonstigen religiösen Gedankengang Ficinos. Paulus, die christliche Lehre und selbst Christus werden von ihm hier durchaus durch das eigenartige Prisma seiner sonstigen religiösen Thesen aufgefaßt. Im fünften Kapitel der „Kommentare“ gelten ihm Moses' Gesetze nicht nur als „von Christus in dem Evangelium verbessert, sondern auch von Sokrates und Plato“. In jedem Kapitel, sowohl der „Kommentare“, als auch der „Praedicationes“ finden sich Bezugnahmen auf Plato; oft wird auch in ihnen auf Porphyrius hingewiesen, ebenso auf Jamblichos und andere. In dem fünfzehnten Kapitel der „Kommentare“ wird der Zusammenhang mit der „Theologia

1) Ficini Opera, t. I, p. 913.



Platonica" geradezu anerkannt in den Worten: „dieses haben wir schon in unserer Theologie bewiesen". Wir können also einen formalen Zusammenhang zwischen den auf uns überkommenen kirchlichen Predigten Ficinos und seinen früheren Schriften feststellen: derselbe Zusammenhang ist aber auch im Wesentlichen des Inhalts zu beobachten. Der von Ficino oft wiederholte Grundgedanke der „Kommentare" und „Praedicationes" ist der Protest gegen die Materialisierung des christlichen Kultus und die Forderung einer Gottesverehrung „im Geiste" — freilich hier begründet, wie z. B. in dem vierten Kapitel der „Kommentare", auf die Autorität des Apostels und seines Meisters: „Hier sagt der Apostel, daß man Gott dem Geiste nach anbeten müsse; denn Christus hat gesagt: die wahren Gottesverehrer beten Ihn im Geiste und in der Wahrheit an. Mit diesen Worten wird sowohl von Christus wie von Paulus der materielle Kultus getadelt oder wenig gebilligt." Solche Forderung Ficinos ist aber keineswegs das Ergebnis einer vertieften Auffassung des christlichen Glaubens, sondern sie geht aus seinen Grundthesen von der „allgemeinen Religion" hervor, die in diesem Fall nur dem Christentum angepaßt werden. In anderem Zusammenhang, etwa im achten Kapitel der „Kommentare", zitiert er auch dafür außerchristliche Autoritäten: „Schon Jamblichos und Porphyrius tadelten die heiligen Gebräuche der Ägypter, Griechen und Römer, weil diese die gegenständliche Darstellung der Götter mehr verehrten, als ihr unkörperliches Wesen."

Auf Grund unserer Analyse der Werke Ficinos scheinen mir daher folgende Schlüsse gestattet:

a) In seinen Originalschriften begründet und beweist Ficino ausführlich eine rationell aufgefaßte Gotteslehre — „die allgemeine natürliche Religion". Das Christentum verhält sich zu dieser Religion (nach seinen Begriffen) wie der Individualbegriff zu dem Artenbegriff.

b) Die Übersetzertätigkeit Ficinos ist ausschließlich auf diejenigen Denker gerichtet, die er zu den besten Verfechtern der „natürlichen Religion" zählte. Von christlichen Autoren übersetzt Ficino nur Dionysius Areopagita, da er ihn als „platonischen und christlichen Theologen" deutet und neben dem Paulinischen in ihm das Platonische sah.

c) Die Sermones Ficinos sind auf uns sehr unvollständig überkommen. Das zufällig erhalten gebliebene Fragment einer seiner

kirchlichen Predigten läßt keinen Zweifel übrig, daß er auch von der Kanzel aus eine „fromme Philosophie" lehrte.

d) Uns unbekannte Ursachen [1] veranlaßten freilich Ficino, sich nicht mit der Begründung der „natürlichen Religion" zu begnügen, sondern in seinen Sermones auch christliche Themata zu behandeln. Die Wahl der Briefe des Apostel Paulus als Material zu seinen Sermones war dabei für Ficino nächstliegend; denn in seinen Augen verknüpft Dionysius Areopagita den Apostel Paulus mit Plato. Die „Kommentare zu den Episteln Pauli" selbst werden von Ficino ganz im Sinne der „allgemeinen Religion" geführt.

3. Wenden wir uns nun den Grundgedanken zu, auf denen Ficinos „theologia naturalis", d. h. seine Lehre der Gotteserkenntnis aufgebaut ist. Ich erwähnte schon den hauptsächlichsten unter ihnen, nämlich die hohe optimistische Bewertung, die Marsilio dem Menschen, seiner Vernunft und seinem freien Willen zuteil werden läßt. Charakteristisch ist dafür auch seine Verehrung des Übermenschen, des Helden. Vom Heroenkultus, richtiger von der Vergöttlichung des Menschen, redet Ficino ganz in dem Sinne eines seiner Lieblingsautoren, des Jamblichos, in dessen von ihm übersetzter Schrift „De mysteriis" sich ein besonderes Kapitel „Über die Helden" findet. Dort wird behauptet, daß in der Gradation der Vergeistigung die menschlichen Helden unmittelbar der niedrigsten Stufe der körperlosen Geister — den Dämonen — folgen. Die „Helden" dienen als Verbindungsglieder zwischen der irdischen und der himmlischen Welt, zwischen Mensch und Gott. Zweck und Pflicht der „Helden" ist es: „die Seelen der Menschen zu beleben, sie auf den Weg der Vernunft zu leiten, sie zu beschützen und von den Ketten der körperlichen Welt zu befreien". Der Unterschied zwischen den „Dämonen" und „Helden" besteht darin, daß das Ziel der Dämonen ein weiter gestecktes ist: die Helden beeinflussen die menschlichen Seelen; die Sphäre des Einflusses der Dämonen ist der Kosmos [2]. Das ist auch Ficinos Anschauung.

1) Zu diesen Ursachen zähle ich den Einfluß Savonarolas. Folgendes sagt z. B. Gio. Francesco Pico della Mirandola in seiner „Apologia" von Savonarola: „Lo studio cominciava e finiva nella filosofia, egli (d. h. Savonarola) ci ha innamorati della Theologia. Dai predicatori nei pergami si trattavano più le cose della fisica, che della Scriptura Santa, egli ha riformata la predicazione" (ZKG. 1924, S. 168). 2) Ficini Opera, t. II, p. 823.



Diese hohe Bewertung des Menschen und seiner Fähigkeiten entspricht ganz der optimistischen Schätzung des Kosmos als Ganzem. Hierin gibt es bei Ficino kein Schwanken; seine diesbezüglichen Erwägungen und Schlüsse wiederholen sich oft und sind gleichbleibend. Bezeichnend ist, als Beispiel, Kapitel I des vierten Buches der „Theologia Platonica". „Die guten Geister erfüllen das Weltall." Diese geistigen Kräfte geben der Natur „Leben und Schöpfungskraft". Alles Seiende in der Natur ist beseelt, selbst die Steine. Die Seelen haben jedoch verschiedene Stufen der Vollkommenheit. Somit ist der ganze Kosmos erfüllt von einer Gradation der Beseelung, die in ihrer letzten Vollkommenheit zu Gott führt. Der Kosmos ist also als vollkommen und gut befunden. Er ist auch schön. Sogar die körperliche Schönheit, von der mittelalterlichen Askese verhaßt, erhält bei Ficino ihre volle und höchste Rechtfertigung. Seine Theorie der Schönheit wird von Marsilio mit besonderer Ausführlichkeit in seinen „Auszügen aus Hippius" und in seinen „Kommentaren zum Gastmahl" Platos entwickelt. In den „Kommentaren" weist Ficino darauf hin, daß „die äußere Schönheit aller Körper überhaupt vom Schöpfer des Weltalls — von Gott abhängt" [1]. Schönheit nennt Ficino an anderer Stelle „einen Widerschein des Höchsten Gutes, der mit allem, was dem Auge, der Seele und dem Verstande sichtbar, glänzt und somit durch Schönheit des Äußeren, der Harmonie und Spekulation die Menschen zu Gott führt" [2]. Indem er ferner die seelische Schönheit für das Licht der Wahrheit erklärt, betont Ficino nachdrücklich, daß mit gleichem Licht auch die körperliche Schönheit strahlt, d. h. daß auch sie zur Wahrheit führt [3]. Er versteht darunter, daß der Mensch, wenn er die körperliche Schönheit betrachtet, nicht teilnahmslos bleibt. Ficino sieht ihre Wirkung, die im Endresultate die Menschen zu Gott führt, in dem großen Gefühl der Liebe [4].

Das führt auf seine Lehre vom Genusse, die am ausführlichsten in seinem Tractate „De voluptate" [5] dargelegt ist. Ficinos Meinung nach „halten alle Menschen nur Genuß für das höchste Gut, dem natürlichen Instinkte folgend" (cap. 7). Im Kapitel XII des Tractats wird Genuß als antreibende Kraft alles Lebendigen gedeutet:

---

1) „In convivium Platonis commentarius", Ficini Opera, t. II, p. 284.
2) „Epitome in Hippiam", Opera, t. II, p. 234.
3) „In convivium" etc., oratio sexta, cap. XVIII.
4) Ibidem, oratio septima, cap. XV. 5) Opera, t. I, p. 1010 sq.

„Voluptatem quippe non solum homines, verum caetera quoque animalia omnia, infantes praeterea statim ut nati sunt, juvenes deinde ac senes affectant.“ Es ist bemerkenswert, daß Ficino auch die Religion im Zeichen des Genusses — der Glückseligkeit — auffaßt. In seinen Diskussionen über Religion, über das Dasein Gottes, über das ewige Leben und dergl. mehr spielt der Gedanke an Glück eine beherrschende Rolle, als „prima et ultima ratio“. In der „Theologia Platonica“ ist z. B. auch die Lehre von der Unsterblichkeit eudämonistisch unterbaut (Prooemium):

„Da das menschliche Geschlecht, infolge der seelischen Aufregungen, Krankheiten des Leibes und Unbeständigkeiten des Lebens es schwerer hat als die übrigen Lebewesen, so gäbe es nichts Unglücklicheres als den Menschen, wenn sein Leben wie dasjenige der übrigen Geschöpfe, mit dem irdischen Dasein seinen Abschluß fände. Indessen ist es in keinem Falle möglich, daß der Mensch, der dank dem Kultus zu Gott — dem Urquell des Glücks — gelangt, gleichzeitig der Unglücklichste von allen sein sollte.“

Mit einer analogen Beweisführung, deren Wesenheit eine versteckte Glückforderung birgt, leitet er die italienische Übersetzung von „Della religione christiana“ ein:

„Kein lebendes Wesen wäre in der Tat bedauernswerter als der Mensch, wenn nach dieser lebensähnlichen Existenz dem menschlichen Geschlecht kein wahres, ewiges Leben beschieden wäre, jenem Menschengeschlecht, das mit dem Lichte seiner Vernunft imstande ist, die Abstufungen des Genießens und der Leiden zu fassen, und das wahre Glück vom falschen und vom wirklichen Unglück zu unterscheiden vermag.“

Ficino definiert aber auch bestimmt und kategorisch die Religion in ihrem Ganzen als „den einzigen Weg zum Glück“[1]. Auch diese Behauptung ist bei Ficino durchaus keine zufällige. Er wiederholt sie anderswo mit den Worten: „es gibt keinen anderen Weg zur Glückseligkeit außerhalb des Gotteskultus“[2], oder in der Feststellung, daß „das Ziel eines gottgefälligen Lebens die Glückseligkeit ist“[3]. Somit strebt der Mensch auf der Suche nach dem weiten Weg zu Gott eigentlich nach dem Genießen — der Glückseligkeit, und die Religion erhält in den Augen Ficinos ihre höchste und letzte Rechtfertigung gerade von diesem Gesichtspunkte aus.

1) „In commentaria Platonis Prooemium“. Opera, t. II, p. 102.

2) „In Jamblicum: De mysteriis“, ibid., p. 848.

3) „Ex Porphirio: De abstinentia animalium“, ibid., p. 873.

4. Fassen wir den allgemeinen Inhalt der Anschauungen Ficinos zusammen, so müssen wir auf deren erstaunlich folgerichtige Entwicklung hinweisen. Ficino kennt keine Gedankensprünge oder Schwankungen, keine quälenden Zweifel, die die einmal eingeschlagene Richtung verändern könnten. In seiner geistigen Entwicklung können wir feststellen, daß er mit einer einfachen Auslegung dieser oder jener griechischen philosophischen Lehre begann. Die Schriften Ficinos aus dieser Periode seines Werdeganges geben uns nur selten selbständige Lösungen irgendwelcher philosophischen Fragen. Sie dokumentieren aber die beharrliche Arbeit Ficinos und seine Kenntnis der antiken Philosophie. In der zweiten Periode seiner Entwicklung finden wir Ficino schon vollständig vorbereitet, die Gedanken aus dem eigenen Born zu schöpfen und zu verarbeiten. Dabei verknüpfen seine „Theologia Platonica“ und „De christiana religione“ in eigenartiger Weise schöpferisch die Religiosität mit einer Philosophie vollster Lebensbejahung. In seiner letzten Periode endlich sucht Ficino mittels Übersetzung und Wiedergabe verschiedener philosophischer und religiöser Autoren, seine Idee einer „religio communis naturalisque“ mit stets neuen Argumenten zu beweisen und sie durch die ganze Geschichte der Menschheit von ihren Uranfängen an zu verfolgen.

Hierbei ist zu beachten, daß unter den Autoren, deren er sich bedient, und die er auch zitiert, fast ausschließlich die Philosophen des alten Hellas anzutreffen sind, unter ihnen besonders Plato und Plotin. Hierin folgt Ficino einer alten Tradition der italienischen Renaissance. Gewiß wurde das Studium der griechischen Sprache im Laufe des ganzen Mittelalters betrieben. Die Notwendigkeit der Kenntnis des Griechischen, zwecks besseren Verständnisses der christlichen Geschichte und der Glaubensfragen forderte schon Roger Bacon als unumgänglich notwendig[1]. Aber erst der Humanismus beherrschte die griechische Sprache in größerer Vollkommenheit, und gerade der italienische Humanismus war es, der Europa den ungeheuren Reichtum der antiken klassischen Philosophie und Kultur erschloß. Schon Petrarca schätzte Plato sehr hoch, obgleich er ihn nicht im Urtext gelesen hatte. Wir haben

1) James, The Christian Renaissance (chapter XVII in „The Cambridge Modern History“, vol. I); Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter (Sitz. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1916).



Aussprüche Petrarcas, in denen er Plato über Aristoteles stellt [1], und seit Petrarca neigt der italienische Humanismus zu Plato und der platonischen Philosophie, wie zu einem unerschöpflichen Born mächtiger Gedanken und scharfer Deduktionen hin [2]. Aber erst in Ficino erscheint der erste große Kenner der griechischen philosophischen Autoren, der Schüler und Nachfolger schuf für das Studium und die Verehrung Platos und der Platoniker, der die bedeutendsten seiner Zeit angepaßten Ideen dieser Denker in Umlauf brachte, und der schließlich auch den Reichtum der griechischen Philosophie für seinen eigenen Gedankenaufbau zu verwerten wußte.

War das Material, dessen sich Ficino bediente, ganz humanistisch, so sind seine Anschauungen dem Inhalte nach als reine Renaissancegedanken anzusprechen. Ficino ist voller Lebensbejahung. Der Trieb zum Genießen erscheint ihm als ein Grundgesetz des Lebens. Nichtsdestoweniger ist er voll religiöser Hingabe. „Er mag lehren, was er will; auf allen Gebieten, sei es Ethik, Dialektik, Mathematik oder Physik, sucht und findet er Gott und widmet sich mit größter Andacht seinem Kultus und seiner Anbetung.“ Diese Charakteristik gibt Ficino von Plato [3]. Richtiger ist es, dieselbe auf Ficinos eigenes Wirken anzuwenden: neben begeisterter, religiöser Ekstase finden wir bei ihm logische Gedankenarbeit, welche die Religiosität mit der Lebensbejahung in Einklang zu bringen sucht.

Hiermit gelangen wir zu der allgemeinen Bewertung Ficinos als Denker. Pulci war entschieden im Unrecht, wenn er in ihm lediglich den Übersetzer und Nachahmer zu sehen vermeinte. Unrecht haben auch die Historiker, die hinter den platonischen Wiedergaben die eigenen, lebendigen, schöpferischen Gedanken Ficinos übersahen. Dem widerspricht natürlich nicht, daß er Vorgänger hatte, sogar ganz unmittelbare.

Als solch ein Vorgänger Ficinos ist der gelehrte, griechische Philosoph Gemistos Plethon gewißlich nicht anzusprechen. Plethon, der in Florenz als Mitglied des Kirchenkonzils im Jahre 1439 lebte, vertrat zwar auch die Ansicht, daß „eine neue Religion kommen

1) Insbesondere in seinen Werken „De vera sapientia“ und „De sui ipsius et multorum ignorantia“.

2) Della Torre a. a. O., cap. II, III; Fiorentino, Il risorgimento filosofico nel Quattrocento, 1895.

3) Ficini Opera, t. I, p. 74.



müsse, die alle vereinige . . ., diese werde weder der Glaube an Christus noch Mahomed sein, sondern ein dem Glauben der alten Griechen sehr nahestehender"[1]. Aber ihrem Wesen nach basierte der Glaube Plethons auf einer ganz anderen Grundlage wie die allgemeine natürliche Religion Ficinos. Die Schrift Plethons *„Περὶ εἱμαρμένης"*, die er wahrscheinlich gerade während seines Aufenthaltes in Florenz verfaßt hatte, offenbart uns einen finsteren Glauben an das unabwendbare vorherbestimmte Schicksal, dem alle Taten der Menschen und selbst der Götter unterliegen; dieser Glaube Plethons ist organisch unvereinbar mit dem optimistischen, mutigen, schöpferischen Glauben Ficinos. Man kann kühnlich behaupten, daß die Lehre Plethons, die den eigenartigen byzantinischen Lebensbedingungen entsprang, nur in einzelnen Punkten mit Ficinos Anschauungen zusammenfallen konnte. Vielleicht könnte man eher einen genetischen Zusammenhang zwischen den Ideen Ficinos und des Kardinals Nikolaus von Kues (1401—1464) im Hinblick auf ihre gemeinsamen pantheistischen Grundgedanken finden. Aber das Quellenstudium gibt dazu keinen genügenden Grund.

Leichter und richtiger scheint es, die Vorgänger Ficinos in seiner nächsten Umgebung, den italienischen Humanisten zu suchen. Schon an der Scheide zwischen Mittelalter und Renaissance finden wir den Gedanken der Gleichberechtigung der Religionen, erzählt in dem Märchen von den „drei Ringen"[2], das nach Jahrhunderten durch „Nathan den Weisen" so populär geworden ist. In der Renaissancezeit wiederholt Bocaccio die Sage von der Gleichberechtigung der jüdischen, mohamedanischen und christlichen Religion. Aber wie bestimmt der Begriff von „omnis religio boni habet nonnihil"[3] dem Bewußtsein der Menschen der Renaissancezeit auch vorschwebte, so war es doch Ficino vorbehalten, ihn im ganzen Umfange zu erklären und darzustellen. Er war es, der die neue Religiosität mit den neuen Anschauungen über die Welt und den Menschen in Verbindung setzte. Und darin liegt seine Bedeutung, die den Historiker nötigt, Ficino als Denker einen hohen Platz

1) Pléthon „Traité des lois", texte revu par C. Alexandre, 1858. Zitiert bei Fr. Schultze, Georgios Gemistos Plethon, 1871, S. 46. 47.

2) „Le Cento Novelle Antiche", ed. Gualteruzzi, Bologna 1525. Diese Novellensammlung wurde Ende des XIII. Jahrhunderts zusammengestellt.

3) Ficinus „De Christiana religione", cap. IV.



anzuweisen. Wenn die eine oder die andere These seiner religiösen Philosophie auch schon seinem Zeitalter bewußt war und von anderen seiner Zeitgenossen (sei es z. B. von Bruni oder noch deutlicher von Landino) ausgesprochen wurde, so ist dies nur der Beweis dafür, daß die Lehre Ficinos zeitgemäß und notwendig war.

Wenn wir Ficino für einen originellen Denker erklären, so dürfen wir deswegen freilich nicht andere Strömungen des Quattrocento unberücksichtigt lassen, die auch auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichtet waren, aber zu ganz anderen Schlüssen führten. Hierbei denke ich vor allem an Giovanni Pico della Mirandola, dessen Gedanken im Folgenden einer Prüfung unterzogen werden sollen.

II. Die religiös-philosophischen Anschauungen Picos

Das Leben Giovanni Picos, Fürsten von Mirandola (1463—1494), das reich an hoch dramatischen Begebenheiten ist, hat schon in der monographischen Literatur Berücksichtigung gefunden. Diese Literatur ist recht bedeutend, aber doch meist eng-speziellen Fragen gewidmet. Eine allgemeine und zwar wissenschaftlich begründete Übersicht über das Wesen von Picos Anschauungen geben Dreydorff und Liebert, denen man noch vielleicht Massetani anfügen kann[1]. Dreydorff versucht auf Grund einer guten Kenntnis der Werke Picos dessen Anschauungen zu systematisieren; Liebert führt seine Philosophie auf ihre Urquellen zurück; Massetani erweist als diese Urquelle vor allem die Kabbala des hebräischen Mittelalters[2]. Die Schlußfolgerung aller drei angeführten Autoren ist gleichartig

1) G. Dreydorff, Das System des J. Pico, 1858; „Giovanni Pico della Mirandola: Ausgewählte Schriften", übersetzt und eingeleitet von Art. Liebert, 1905; Massetáni, La filosofia cabbalistica di Gio. Pico, 1897. Die der Zeit nach letzte Monographie über Pico ist die akkurate Arbeit des italienischen Gelehrten Semprini, „Gio. Pico della M.", 1921, Todi. Diese Arbeit ist das beste, was über Pico bis jetzt geschrieben ist, und nötigt nur zu wenigen Einwendungen in den biographischen Kapiteln. Doch ist sie für mich nicht überzeugend in der Darstellung von Picos religiös-philosophischen Anschauungen. Zweifelhaft scheint mir der Ausgangspunkt Semprinis für seine Auslegung der Schriften Picos, seine Identifizierung von musikalischem und mystischem Empfinden: die „Musikalität" (musicalità) ist nach Semprini (S. 96) nichts anderes als unvollkommener Mystizismus, Mystizismus aber ist die zur Vollkommenheit gelangte „Musikalität".

2) Vgl. auch Oreglia di San Stefano, G. Pico e la cabbala, 1894.



und gipfelt in der Behauptung, daß die Philosophie Picos lediglich Eklektizismus oder, wie Dreydorff sagt, „ein schlechter Synkretismus“ ist.

Betrachtet man die Anschauungen Picos jedoch auf dem Hintergrunde der im Suchen und Forschen so reichen Epoche der Renaissance, dann kann man zu einer wesentlich anderen Bewertung seiner religiösen Philosophie kommen. In ein „System“ läßt Pico sich allerdings nicht einordnen. Denn sein Leben war ein unaufhörliches Werden voll lodernder Gedanken und schöpferischer Arbeit. Daher müßte einer Darlegung von Picos Anschauungen eine Abhandlung über deren Entwicklung vorausgehen. Der Rahmen eines Zeitschriftenartikels gestattet aber nur, auf diejenigen Etappen in der Entwicklung Picos hinzuweisen, die man durchaus im Auge behalten muß, wenn seine theoretischen Schlußfolgerungen richtig aufgefaßt werden sollen.

1. Unzweifelhaft ist — dies beweisen seine italienischen Sonette —, daß Pico eine Periode vollster Lebensbejahung durchlebt hat[1]. Der Pico der ersten Sonette ist ein Lebensgenießer, und es kommt ihm kein Gedanke darüber, ob ein solcher Lebens**genuß** sündhaft sei oder nicht. Hier finden wir den deutlichen Wiederhall der unvermittelten Lebensauffassung der Menschen des Quattrocento, die wir fast in denselben Worten sowohl in den theoretischen Tractaten, als auch bei den Schilderern der alltäglichen Moralbegriffe, den Novellisten, antreffen: „quello che viene da natura non si diè imputare a vizio“[2]. Andere Sonette zeigen wiederum, wie bei Pico diese Anschauung von „frei von Sünde“ sich zur Behauptung eines Vorhandenseins vom Bösen und Sündhaften wandelt. Im Zusammenhang hiermit kommt Pico vom „naturale“ zum Suchen nach dem Übernatürlichen und sieht bald das Ziel der Menschheit in der Erreichung des Übermenschlichen. Vom Weltlichen konnte Pico sich jedoch nicht mit einem Male losmachen. In seinem bekannten philosophischen Werk, dem „Heptaplus“, finden wir neben dem Himmel als

---

1) Ceretti, Sonetti inediti del conte Gio. Pico della M., 1894; L. Dorez, I sonetti di Gio. Pico della M., 1894.

2) So äußert sich der größte erotische Schriftsteller des Quattrocento, der Novellist Gentile Sermini (Novelle, ed. 1874, p. 124). Ähnliches sagt auch Lorenzo: „A me par si possa poco biasimar quello che è naturale“ („Dello scrivere d'amore“, Poesie di L. dei M., ed. 1859, p. 8).



Heimat und Ziel des Menschen auch die gesetzmäßige Anerkennung der „foelicitas naturalis". Er stellt sie zwar niedriger als die „foelicitas coelestis", aber das natürliche Glück (d. h. Gesundheit, Äußerlichkeiten, überhaupt glückliche Lebensumstände) ist in den Augen Picos eine Tatsache, an der er vorläufig noch nicht zweifelt.

Allmählich jedoch verschärft sich bei ihm das Gefühl des Unbefriedigtseins vom Irdischen, Vergänglichen und Sündhaften. Ihm winkt die Ewigkeit, und im Namen der ewigen Wahrheit entsagt Pico dem Nichtigen und Vergänglichen. Um mit seinen eigenen Worten zu reden: „verachten wir das Irdische, suchen wir nach Erkenntnis des Himmlischen und wollen wir, alles Weltliche hinter uns lassend, dem über dem Weltall sich erhebenden Gebäude des allmächtigen Gottes zustreben"[1]. So gelangt Pico von der Lebensbejahung schließlich zu ihrer vollständigen Verneinung, ja aus der von seinem ersten Biographen, seinem Neffen Gian Francesco verfaßten „Vita" erfahren wir sogar von Picos voller asketischen Abtötung seines Fleisches.

Bei diesem Haß gegen „Welt" und „Fleisch" blieb jedoch die Entwicklung Picos nicht stehen. Wenn Pico die Menschen zum Himmel rief, so wähnte er sie mit jenen Kräften begabt, die für den weiten und schweren Weg der Vervollkommnung notwendig sind. Er sah in den Menschen nicht Mitschuldige in Sünde und Verbrechen, sondern Freunde in der Fortentwicklung des Lebens und des Geistes. Die Hinweise auf seine Mildtätigkeit und Liebe in der „Vita" sind unnötig; es genügen die Briefe und Picos spätere kleinere Schriften, um seinen lebensfrohen und milden Optimismus zu erfassen. Je höher Pico von einer Stufe der Vollkommenheit zur anderen emporstieg, desto heller leuchtete ihm die Sonne der Liebe: die ganze Welt erschien von den Strahlen der Güte Gottes durchleuchtet, überallhin breitete sich die göttliche Vollkommenheit aus. Auf solche Art beginnt bei Pico die Hinneigung zur religiösen Lebensbejahung.

Dem Gefühl der Allgegenwart Gottes entsprach die Überzeugung Picos, daß auch die Wahrheit über Gott allgegenwärtig ist. Er fand sie in den „Mysterien des Pythagoras", in der Religion Zoroasters, in der hebräischen Kabbala. Aber in seinen weiteren Forschungen

1) Pici Opera, ed. 1504, fol. LXXXVI; „Dedignemur terrestria, coelestia contemplemur . . ." etc.



erkannte Pico, daß nicht alles, was von Gott oder in seinem Namen gesagt worden ist, der Wahrheit entspricht. Mit anderen Worten: es gibt auch Verirrungen, Ketzerei und Betrug, und so kommt Pico, aus rein religiösen Erwägungen, zur Verneinung der Astrologie. Diese Folgerung negativen Charakters wird ergänzt durch eine positive: es gibt nicht nur Verirrungen auf dem Gebiete des religiösen Suchens; es gibt auch eine Wahrheit von größter Bedeutung und Abgeschlossenheit, die nur in dem Einen zu finden ist: in der Lehre Christi. Nur Christus allein gibt der Menschheit Vergebung und Reinigung von den Sünden. Nur durch Christus erhält das Problem der religiösen Errettung seine rechte Lösung. Und sein ganzes reiches Gefühl der Liebe wendet Pico nun Christus zu, indem er sich jetzt nur in Seinem Namen und mit Seiner Verheißung an die Menschen wendet.

2. Das Gesagte zeigt, wie verschieden die Auffassungen Picos in seinen einzelnen Lebensperioden waren; diese seine theoretischen Folgerungen entsprechen den äußeren Begebenheiten seines Lebens.

Gibt es denn tatsächlich etwas Gemeinsames zwischen dem glänzenden und reichen Ritter, dem Nachkommen der stolzen Besitzer des souveränen Mirandola, und dem eifrigen und unabhängigen Philosophen, der seine Überzeugungen mutig vor dem Tribunal der heiligen Inquisition und vor dem Papste selbst verteidigt? Welches Gemeinsame haben wiederum diese beiden mit dem asketischen Eiferer, der Pico in den letzten Jahren seines Lebens war? Und doch gab es ein Gemeinsames: das Leben Picos war stets erfüllt von einem beständigen Streben, von einem Empfinden, und dieses war das geheiligte Suchen nach Wahrheit. „Ich kann mich nur damit rühmen . . ., daß ich allein nach dem Einen gesucht und gestrebt habe: nach der geistigen Vervollkommnung und nach der von mir stets höchst ersehnten Erkenntnis der Wahrheit.“[1] Dieses Geständnis ist die beste Charakteristik für Pico. Worin sah er nun die Wahrheit? Er konnte nicht sofort feststellen, ob die „veritas“ im Wissen, im Glauben oder in der Liebe zu finden sei. Aber bei allem Schwanken, das wir in Picos Suchen sehen, blieben sich

1) Opera Omnia Jo. Pici Mirandulae, ed. 1557, p. 322: „Dabo hoc mihi et meipsum hac ex parte laudare, nihil erubescam, me nunquam alia de causa philosophatum nec . . . mercedem ullam aut fructum vel sperasse vel quaesiisse, quam animi cultum et a me semper plurimum desideratae veritatis cognitionem.“



stets die Wege und Mittel gleich, deren er sich im Streben nach der Wahrheit bedient hat. Tatsächlich finden wir in den Werken Picos keine Art von „Credo, quia absurdum"; auch die Liebe, die er in seinen theoretischen Abhandlungen lehrte, war keineswegs unbesonnen. Picos Weg war stets der Weg der Vernunft und des logischen Denkens, und dem entspricht vollständig die hohe Bewertung des menschlichen Wissens, das wir in allen seinen Werken begegnen. Dieser auf Selbsterkenntnis und eigener Erfahrung beruhende Charakter der Wahrheit, wo immer sie von Pico gesucht wurde, ist im höchsten Grade bezeichnend für ein richtiges Verständnis seiner Anschauungen. „Wie kann man etwas beurteilen oder lieben, was man nicht kennt?" fragt er[1]. Indem er nun zur Erkenntnis strebt und sich mit den verschiedenen theoretisch-philosophischen Strömungen befaßt, bleibt er doch in seinen Schlußfolgerungen ganz selbständig: „Die Übung des philosophischen Denkens hat mich gelehrt mehr von eigenen Schlüssen und Überzeugungen als von den Meinungen anderer abhängig zu sein", bekennt Pico selbst[2]. Die angestrengte und stete Arbeit verlieh Pico ein für seine Zeit wunderbares Wissen: er war ein großer Gelehrter und seine Lehren vom Kosmos, von Gott, dem Guten und dem Bösen treten uns in verschiedenen Einkleidungen entgegen, die uns überflüssig erscheinen, aber für seine Zeitgenossen erwünscht und notwendig waren. So berücksichtigt die Philosophie Picos die geheimnisvolle Kabbala, die Magie des Ostens und die Geheimlehre der Orphiker.

Wir wollen uns jedoch nicht in die Einzelheiten der philosophischen Weltanschauung Picos vertiefen, sondern nur auf die Richtlinien verweisen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Religiosität und seinem Glauben stehen.

Da Pico die Welt für das Resultat der Einwirkung des Geistes auf die Materie hält, so faßt er den Menschen als selbständigen Kämpfer auf, dem die Wahl gegeben ist, entweder in das Reich des Guten oder des Bösen zu gehen, entweder zu Himmelshöhen emporzusteigen oder sich die Ketten der irdischen Beziehungen, Sorgen

1) Opera, ed. 1504, fol. LXXXVI: „Sed quonam pacto vel iudicare vel amare potest incognita?"

2) Opera, ed. 1557, p. 322: „Docuit me ipsa philosophia a propria potius conscientia quam ab externis pendere iudiciis."

und Anhänglichkeiten anzulegen. Es ist natürlich, daß Pico auf Grund solch eines moralisch-religiösen Dualismus die „Welt“ nur negativ und pessimistisch einschätzen konnte. Die Sonette Picos zeigen uns der Lebenseindrücke, die ihn den Weg nehmen ließen, der zur Verneinung der Liebe und des Genießens und zur Anerkennung höherer Ziele führte, zum Himmel als der wahren Heimat des Menschen. Das, was in diesen Versen Picos als Stimmung ganz bestimmter Richtung zu finden ist, erhält in seinen philosophischen Werken genaueren Ausdruck und Begründung. Schon in dem „Heptaplus“ wird das irdische Leben mit nächtlicher Finsternis verglichen, in der die Menschen in Unkenntnis herumirren. Nur der von allem Irdischen, ja von der sterblichen Hülle losgelöste Mensch ist imstande, die Wahrheit zu erfassen und dem Göttlichen zu nahen. In demselben „Heptaplus“ findet sich der Gedanke, welcher schon der berühmten „Rede über die Würde des Menschen“ zugrunde gelegt wurde; es sind die Worte Picos:

„Als Gott die Welt erschuf, wandte er sich, wie folgt, zum Menschen: du kannst in etwas Niedrigeres, ins Tierische ausarten; aber in deinem Vermögen liegt auch die Wiedergeburt in einen höheren Zustand, in das Göttliche.“ [1]

An anderer Stelle des „Heptaplus“ sagt Pico folgendes: „Indem wir das Irdische verachten, wollen wir nach einer himmlischen Erkenntnis streben und, alles Weltliche hinter uns lassend, wollen wir uns zum Tempel des allmächtigen Gottes begeben, welcher über dem Weltall sich erhebt. Aber auf welche Art und Weise können wir das erreichen?“ [2]. Den Weg zum Himmel soll nun, nach der Meinung Picos, die Philosophie weisen. Aus einer ganzen Reihe von Auseinandersetzungen, die wir in der „Rede über die Würde des Menschen“ finden, ist die Überzeugung Picos zu ersehen, daß die Kenntnis der Tugenden, die wir der Philosophie verdanken, schon genügt, um tugendhaft zu werden. Die Unwissenheit stellt Pico dagegen der Sünde gleich:

„Indem wir uns bilden, gelangen wir dazu, den Andrang der Leidenschaften mit der moralischen Wissenschaft zu hemmen, die Finsternis der Verirrungen mittels der Dialektik zu zerstreuen und die Seele von den Unreinlichkeiten der Unwissenheit und der Sünde zu säubern.“ [3]

1) Opera, ed. 1601, p. 208. 2) Opera, ed. 1504, fol. LXXXVI.
3) Opera, ed. 1557, p. 317.



Indem Pico solcherart die Philosophie zur Sphäre der Religion erhebt, gelangt er ganz folgerichtig zur Verneinung aller philosophischen Systeme materialistischer und atheistischer Richtung. Daher nennt Pico alle diejenigen, die sich Philosophen nennen und gleichzeitig z. B. die göttliche Gnade oder die ewige Seligkeit als leeren Schall und unnützes Geschwätz bezeichnen, „Unwissende, Müßiggänger und Taugenichtse, die nicht wert sind, den Namen von Philosophen zu tragen“[1].

Aus seinen religiös-philosophischen Grundanschauungen folgt als Kernstück seine Lehre von der religiösen Erlösung des Menschen. Wir haben schon auf die Bedingung hingewiesen, von welcher vor allem das zukünftige jenseitige Leben des Menschen abhängt: die Erkenntnis der religiösen Wahrheit. In Übereinstimmung damit bleibt die „fides“ sozusagen außerhalb des Kreises der religiös-philosophischen Interessen Picos. Von ihr wird beinahe nirgends geredet, oder wenigstens findet sie keinen bestimmten Platz in seinen philosophischen Anschauungen als solchen. Die Erklärung für diese Tatsache finden wir in der Einleitung zum siebenten Buch des „Heptaplus“. Dort stellt Pico „nos, viventes sub Evangelio“ in interessanter Weise den Menschen, die vor Christus gelebt haben, entgegen. Wir haben es nicht nur leicht, durch Christus erlöst zu werden, sondern es ist geradezu sündhaft und verbrecherisch, sich nicht erlösen lassen zu wollen, weil solches gleichbedeutend ist mit einer Lossagung von Christus, der handgreiflichsten, Fleisch und Blut gewordenen Wahrheit. Anders stand es um die Menschen, die zuzeiten des Alten Testamentes lebten: es war ihnen nicht gegeben, die Existenz Christi zu erfahren, und an den kommenden Messias konnten sie nur „unerschütterlich glauben, ihn innig herbeiwünschen und fest auf ihn hoffen“[2]. So stellt Pico der Religion des Glaubens vor Christus das Christentum als die Religion des Wissens entgegen.

Aber das religiöse Wissen führt nur dann zur Erlösung, wenn es in der Praxis sich in Tugend verwandelt. Hier finden wir die zweite Bedingung, die Pico den Menschen für die religiöse Erlösung stellt. Mit einigem Vorbehalt kann man, wie es scheint, bei Pico den Gedanken verfolgen, daß Religiosität und Tugend über-

1) Opera, ed. 1557, p. 45. 2) Opera, ed. 1557, p. 48—49.

haupt eng verbunden seien, und wo die Tugendhaftigkeit aufhört, auch von Religiosität nicht mehr die Rede sein könne[1]. Diesen Gedanken finden wir in den Forderungen, die Pico dem Gläubigen stellt, als Schlußfolgerung seines theoretischen Aufbaues:

„Wenn du an den evangelischen Wahrheiten nicht zweifelst, so wäre es die größte Verirrung, so zu leben, als ob du von ihrer Irrigkeit überzeugt wärst,"

schreibt Pico in einem Brief an seinen Neffen[2].

Mithin hängt die Erlösung des Menschen von der Erfüllung zweier Bedingungen ab: der Erkenntnis der religiösen Wahrheit und ihrer Anwendung im Leben. Sowohl das eine wie das andere liegt nach der Meinung Picos in der Macht der Menschen. Besonders interessant ist hierbei der Optimismus Picos in betreff des menschlichen Willens: Ist die Wahrheit einmal erkannt, so ist es für ihn zweifellos, daß der Mensch in Übereinstimmung mit ihr handeln wird. Pico spricht in allen seinen philosophischen Arbeiten, angefangen von der „Oratio" und endigend mit „In Astrologiam", wiederholt davon, daß der Wille frei sei.

Pico stellt trotzdem die Frage von der Gnade scharf und ohne Vorbehalt, indem er die Worte des Evangelium Johannis (6, 44) anführt: „Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat." Um diese Worte zu erläutern, greift Pico zu seiner beliebten Erklärungsweise, zur Allegorie. Der Dampf hebt sich, nach der Meinung Picos, nach oben, weil er von den Sonnenstrahlen angezogen wird:

„Diese Strahlen, diese göttliche Kraft, diesen Einfluß nennen wir Gnade, weil Gott sie voller Gnade auf die Menschen und die Engel ausströmt. Aber hierbei ist ein großer Unterschied. Wir unterscheiden uns von den Engeln dadurch, daß sie von der Gnade ihrem Wesen nach beseelt werden, wir aber gemäß unserem freien Willen. Die Seele des Menschen wird fortwährend vom Motor Gottes, der göttlichen Gnade, angeregt. Achtet der Mensch nicht darauf, so wird er seiner eigenen Kraft überlassen, seinen fleischlichen Lüsten, seiner Schwachheit und wird infolgedessen unglücklich und beklagenswert. Gibt sich der Mensch aber der Kraft der Gnade hin, so führt sie ihn durch die Religion dem Herrn und Vater zu."[3]

---

1) Opera, ed. 1601, p. 365: „. . . virtute magnae alicuius coniunctionis religio aliqua nascitur, abolita ea virtute aboleri quoque illa religio debet."

2) Opera, ed. 1557, p. 342. 3) Opera, ed. 1557, p. 47.



Nach der Meinung Picos ist also die göttliche Gnade gewissermaßen mit einem gefüllten Gefäß zu vergleichen, und hängt es ausschließlich von dem freien Willen des Menschen ab, aus diesem zu schöpfen. Die Frage von der Vorsehung löst Pico in analoger Weise:

„In der göttlichen Vorherbestimmung oder Vorsehung ist keineswegs eine Verneinung der menschlichen Willensfreiheit enthalten. Nehmen wir an, daß eine Vorherbestimmung existiert. Was hindert die Freiheit meiner Handlungen, wenn Gott meine Entschließungen vorausgesehen hat? Denn obgleich Gott meine Taten vorausgesehen hat, so handle ich doch in Freiheit, denn er hat mich in Freiheit handelnd vorausgesehen. Und selbst wenn ich gegen den göttlichen Wunsch handle, so hat er dennoch gewünscht, daß ich in Freiheit handle, und ich habe so gehandelt und nicht anders, weil ich in Freiheit nach seinem Willen handelte“[1].

Die Vorherbestimmung, wie sie Pico auffaßte, schwächt mithin durchaus nicht die volle Verantwortlichkeit für die freie Willensäußerung des Menschen ab.

Fassen wir die Erlösungslehre Picos kurz zusammen. Die Erlösung ist nach ihm nur möglich, wenn der Gläubige allen weltlichen Zielen, Freuden und Genüssen entsagend ausschließlich nach himmlischen Werten trachtet. Hier können wir einschalten, daß (auf Grund der Weltentsagung, als Folgerung seines theoretischen Aufbaus) Pico die eminente Bedeutung eines der nebensächlichen Elemente der Philosophie Platos, seine Lehre von der „μελέτη θανάτου“[2] anerkannte. Wie hoch er diese Lehre einschätzte, ist aus folgenden interessanten Worten der „Oratio“ zu ersehen: „Die Weisen lehrten, daß die Philosophie eine Betrachtung über den Tod sein müsse“[3]. Somit krönt die „meditatio mortis“, ein nebensächliches Motiv in der Philosophie Platos, das religiöse Gebäude des Pico, indem sie, sozusagen, eine Brücke bildet zwischen den irdischen Beziehungen und Interessen und dem Jenseits.

Wir haben gezeigt, daß, nach Picos Meinung, als Mittel zu diesem Streben des Menschen nach seiner „himmlischen Heimat“ Erkenntnis und Wille gehören. Mithin kann man seine Lehre von der Erlösung als voluntar-rationalistisch bezeichnen. Damit ist je-

1) Opera, ed. 1557, p. 530. 2) Phaedon 67 D, 67 E, 81 A.

3) Opera, ed. 1504, fol. LXXXXVI: Marginalbemerkung: „Philosophia mortis contemplatio“; Text: „Mors inquam illa, si dici mors debet, plenitudo vitae, cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes“.



doch die religiös-philosophische Lehre Picos noch nicht erschöpft. Seine Religion, die auf Wissen und Willen beruht und des Glaubens entbehrt, füllt ihren diesbezüglichen Mangel durch die Lehre von der Liebe aus. Zur Frage der Liebe wendet sich Pico in den philosophischen Spekulationen des öfteren: sie bildet einen integrierenden Teil in allen seinen theoretischen Werken, selbst in denen der Frühzeit. Ein Beispiel aus seinem „Heptaplus“:

„Wer wünschte nicht von jener Liebesverzückung, welche Plato im Phaedrus besingt, hingerissen zu werden, um auf ihren Flügeln sich von der im Argen darniederliegenden Welt zum himmlischen Jerusalem emporzuschwingen? Wollen wir uns dieser Verzückung hingeben, welche uns und unseren Geist aus den Grenzen des Faßlichen hinaufführt zu Gott“ [1].

Ähnlichen Sätzen begegnen wir auch wiederholt in anderen Werken Picos. Die Lehre von der Liebe, die, wie oben gesagt, einen Bestandteil seines religiösen Systems bildet, belebt die Klügeleien der philosophischen Vernunftschlüsse Picos mit heißem Gefühl. Und dies um so mehr, als die Liebe in der Religion Picos nicht bloß ein ekstatischer Drang zum Göttlichen ist, sondern auch ein viel unmittelbareres und deutlich ausgeprägtes Gefühl für Jesus Christus. Es ist um so mehr geboten, auf die außerordentlich hohe Bewertung der Person Christi von seiten Picos hinzuweisen, als selbst die besten Forscher seiner Lehren diesen Grundpfeiler seiner Religion übersehen haben. Besonders stark ist dieses aktive Liebesgefühl zu Christus in den kurzen, aber dem Inhalte nach tiefen „12 Regeln des Liebenden“ ausgeprägt [2]. Dieselbe „christianitas“ ist übrigens auch für den „Heptaplus“ charakteristisch. Jedes der sieben Bücher dieses Werkes schließt mit einer kurzen Inhaltsübersicht des jeweiligen Buches, wobei sich in diesem Resumé stets ein Hinweis auf Christus befindet, als auf die absolute Grundlage jeder religiösen Handlung und Erkenntnis, als auf die „plenitudo temporis“ und „finis legis“.

Die biographischen Facta berichten, daß diese Liebe zu Christus in Picos letzten Lebensjahren sein Hauptimpuls war: die Gestalt Christi war für ihn von hellem Licht wirklichen Liebesgefühls für den Heiland umstrahlt. Auch in seinen theoretischen Erörterungen

1) Opera, ed. 1557, p. 319.

2) Opera, ed. 1601, p. 220 (De duodecim conditionibus amantis).



können wir eine entschiedene Veränderung beobachten: nachdem er so nah, so unmittelbar an Gott herangetreten war, sah Pico das Unnütze und Überflüssige seiner komplizierten philosophischen Argumentationen ein. Die Religion Picos in diesem letzten Abschnitt seines Lebens überrascht durch ihre Einfachheit, Natürlichkeit und Unmittelbarkeit. Es ist, als schriebe jetzt ein ganz anderer Mensch: wir finden weder Klügelei, noch Berufung auf Autoritäten; es werden auch keine Probleme, als solche, mehr gestellt. Aber welch tiefes Gefühl, welche Schönheit offenbart sich uns in diesem so einfachen und doch so klaren Glauben! Sein Werk „Expositio in orationem Dominicam" ist als Markstein anzusprechen, in dem handgreiflich diese letzte Schlußfolgerung seines religiösen Suchens dargelegt ist. Eine andere Arbeit derselben Periode ist der kurze Kommentar „In psalmum XV", der uns die „christianitas" Picos erläutert und als jenseitiges Ziel alles irdischen Strebens des Menschen bestimmt: Christum, „den Gottmenschen, zu schauen, der zur Rechten des Allmächtigen im Himmel sitzet — darin besteht all unser Lohn"[1]).

3. In den philosophischen Anschauungen Picos gibt es nicht wenig Widersprüche. Sie finden ihre Erklärung teils in der Entwicklung seiner Anschauungen, teils in dem Überfluß an Quellen, aus denen er schöpfte. In einer Zeit, wo die Mehrzahl der humanistischen Zeitgenossen Picos nur die lateinische Sprache und Literatur und nur die Geschichte Roms kannten, wo von den Kennern der griechischen Sprache und der Welt des alten Hellas Marsilio Ficino einer der wenigen in ganz Europa war, zu dieser selben Zeit erscheint Pico als einer der Allergebildetsten. Außer den klassischen Autoren Griechenlands und Roms las und kannte Pico die ganze patristische Literatur, inbegriffen die Väter der östlichen Kirche. Er hatte die hervorragendsten arabischen Schriftsteller studiert. Auch die hebräische Sprache und Literatur kannte Pico gründlich. Und vieles von ihm Gelesene verwandte er als Grundlage für seine religiös-philosophischen Betrachtungen. Für einige von Picos Schriften ist es leicht nachzuweisen, daß er die Werke früherer Meister als sein Muster verwendete. So können wir annehmen, daß der Tractat Giannozzo Manettis „De dignitate et ex-

1) Opera, ed. 1557, p. 338: „Foelicitas nostra in visione et fruitione est humanitatis Christi, qui sedet in dextera Maiestatis in excelsis: haec est tota merces."



cellentia hominis“ (1452) als Vorbild für Picos „Oratio de dignitate hominis“ diente. „Heptaplus“ ist der Form und dem Stoffe nach dem „Hexaemeron“ von Ambrosius Mediolanensis (Migne, Patrologia, t. XIV, p. 123 sq.) und dem „Hexaemeron“ von Honorius Augustodunensis (ib., t. CLXXII, p. 253 sq.) nachgebildet.

Das Benutzen aber von den Werken und Ideen der anderen war bei Pico keine willkürliche Vermischung zufälligen Stoffes. Wir haben schon gesehen, wie Pico z. B. alle Philosophen der materialistischen Richtung aus dem Gebiet der für ihn annehmbaren philosophischen Systeme fernhielt. Auch an jeden einzelnen der von ihm studierten Autoren tritt Pico durchaus kritisch heran. Ich führe nur ein Beispiel seines Verhaltens zu den Quellen an. Nachdem er Platos Dialog „Parmenides“ gelesen, stimmt er mit Zeno darin überein, daß „Parmenides“ eine rein logische Abhandlung sei, und daß er augenscheinlich von Plato in frühester Jugend und am wahrscheinlichsten zu Übungszwecken geschrieben worden sei [1].

Verhält sich Pico kritisch zu seinen Quellen im einzelnen, so ist er ebenso selbständig gegenüber dem Gesamten, das er dem betreffenden Autor entnimmt. So schließt er, wie oben gezeigt, in seinen philosophischen Aufbau ein nebensächliches Element der platonischen Philosophie ein — die Abhandlung über die „meditatio mortis“, auf die Ficino z. B. nicht die geringste Aufmerksamkeit verwandte. Die gleiche Selbständigkeit beim Studium seiner Autoren bekundet Pico auch in seiner Auffassung des Paulus. Obgleich er die Briefe des Paulus sehr hoch schätzt und sie oft zitiert, umgeht Pico doch vollständig die Lehre des Apostels von der Vorherbestimmung, der er mit seinem Glauben an die Willensfreiheit des Menschen fremd gegenüberstand.

4. Sind wir mithin berechtigt von Kritik und Selbständigkeit Picos bei Benutzung seiner Quellen zu sprechen, so können wir ihn als originellen Denker doch nur bei voller Bewertung seiner religiösen Philosophie anerkennen. Man wird dabei die Originalität Picos nicht in der Aufgabe, die seine Philosophie zu lösen suchte, sondern im Verständnis dieser Aufgabe selbst und in ihrer Lösung sehen dürfen. Eigentlich stand Pico nicht vor einer, sondern vor zwei Aufgaben. Die eine ist urewig, und an ihr hat die mensch-

1) Opera, ed. 1504, fol. LXIII.



liche Vernunft seit langer Zeit gearbeitet (ich verweise z. B. auf die nächsten Vorgänger Picos, die Scholastiker) und arbeitet auch noch jetzt weiter. Diese Aufgabe besteht in der Aussöhnung der Religion und der Religiosität mit dem neuen Komplex des Wissens. Eine zweite Aufgabe wurde der Philosophie Picos von den Zeitumständen diktiert, und er hatte sie mit Ficino gemein: nämlich die Verschmelzung der Religiosität mit der Lebensbejahung.

Diese beiden Aufgaben sucht Pico auf eigene Art zu lösen, ob schlecht, ob gut, ist eine andere Frage von vielleicht subjektiver Beurteilung. Vom objektiven Standpunkte aus kann man nicht umhin anzuerkennen, daß Pico den ganzen neuen Komplex des Wissens, die ganze neuentdeckte antike Philosophie und die verschiedensten religiösen Lehren in seine Auffassung des Christentums einbezogen hat, und diese neue, diese „gelehrte“ Religion war notwendig und von Bedeutung für seine Zeit, welche die menschliche Kultur und das menschliche Wissen so hoch bewertete[1].

Noch bedeutender ist, was Pico in der anderen Richtung, hinsichtlich einer Aussöhnung des religiösen Begriffes mit der Lebensbejahung, geleistet hat. Sehen wir ab von einer gewissen auch bei Pico vorhandenen Neigung, anzuerkennen, daß in allen Religionen, Wahrheit enthalten ist, so müssen wir besonders die im Vergleich gerade mit Ficino auffallende viel größere Festigkeit seiner „christianitas“ unterstreichen. Als glaubensfester Christ „behauptet“ Pico nicht nur, sondern er kämpft auch gegen die Gefahr des Zeitalters, die er in der Entchristlichung sah. Geradezu einen Markstein im Kampfe gegen die Feinde des Christentums bildet das der Zeit nach letzte große Werk Picos: „In Astrologiam“, von dem Gian Francesco sagt:

„Von den sieben Büchern, die G. Pico gegen die Feinde der Kirche schreiben wollte, gelang ihm nur das eine zu beenden, in welchem er den Aberglauben der Astrologen umstieß“ („Vita Jo. Pici“).

Ist die Religion Picos als scharf ausgeprägte „christianitas“ zu kennzeichnen, so darf man freilich auch die Anschauungen nicht übergehen, in denen die Aussöhnung mit der Welt ihren Ausdruck fand. Bei Untersuchung der religiösen Anschauungen Picos fällt

---

1) Von der „docta religio“ Ficinos und Picos spricht auch Olgiati, op. c., p. 615.



uns ganz besonders der Grundzug ins Auge, daß Pico der Kirche so geringe Aufmerksamkeit zuwendet: sie spielt in seiner Auffassung bei der Erlösung des Gläubigen gar keine Rolle. Das ist nicht Zufall. Anders konnte es nicht sein. Hängt doch nach Picos Begriffen die Erlösung des Menschen gerade von den persönlichen Anstrengungen des Gläubigen ab. Die göttliche Gnade ist mit der passiven Bestimmung begrenzt, folglich ist auch die Rolle der Kirche, dieses Gnadengefäßes, in gleicher Weise begrenzt. Der Homozentrismus der Religion Picos ist seine besondere Eigentümlichkeit. In der Bewertung des Menschen vom religiösen Standpunkte aus äußert sich der ganze Optimismus, die ganze Weltbejahung Picos. Ihm erscheint der mit gottähnlicher Vernunft und einer gleichen Willensfreiheit begabte Mensch in Sachen der Religion als freier Schöpfer seines Schicksals. Und die Religion selbst ist für Pico nicht eng klösterlich begrenzt: Pico ruft alle in das Leben hinaus, zu Einigkeit und Berührung mit allen Lebewesen, mit allen Gläubigen, zu gemeinsamem Kampf mit dem Übel und zum Sieg zu Ehren Gottes. Das Christentum Picos ist ein Christentum „im Geiste und in der Wahrheit", ohne Ritus und ohne jede Äußerlichkeit. Die Lehre Christi ist nicht einmal das Evangelium. Auch an die Evangelien tritt Pico mit seinem Kritizismus heran. Vor allem findet Pico die Evangelien nicht gleichwertig als Quellen für die Auffassung des Wesens der Lehre Christi. So gilt ihm das Evangelium Matthäi als der Zeit nach erstes. Aber der Apostel Johannes hat die Lehre Christi den Menschen tiefer und überzeugter gepredigt. Trotz seiner Ehrfurcht vor den Evangelien ist es für Pico augenscheinlich, daß „Christus kein Evangelium geschrieben hat"[1]), und daß wir in den Evangelien seine Lehre aus zweiter Hand empfangen. Das Christentum erscheint Pico daher nicht als Glaube an den Buchstaben, als totes Gesetz; es ist unmittelbares leibhaftiges „Betrachten, Mitleiden und Nachahmen Christi". Das einzige Wort Gottes, das auf uns authentisch und nicht in Wiedergabe überkommen ist, ist ihm das Vaterunser.

Pico ist also in gar manchem Neuerer, und das Originelle seiner religiösen Ergebnisse empfand er selber. Dennoch war Pico bestimmt gläubig; er hielt sich auch für einen rechtgläubigen Katho-

1) Opera, ed. 1557, p. 2: „Jesus Christus evangelium non scripsit ... Scripsit Matthaeus primus evangelium" etc.



liken. Das ist in keinem Falle als ängstlicher Wunsch Picos, zu einem Kompromiß zu gelangen, aufzufassen, sondern ein durchaus ehrliches Verhalten zur Frage:

„Wenn Jemand sogar eine falsche Lehre aufstellt, jedoch in einer Glaubensfrage, in der die Kirche noch keine genaue Erklärung gegeben hat, und seinem Streben keine sündhafte Absicht zugrunde liegt, sondern er fest an die Übereinstimmung mit der Schrift und der Kirche glauben will, so — sage ich — begeht er keine Todsünde, und einen Ketzer kann man ihn eigentlich nicht einmal nennen.“ [1]

Gerade in dieser Auffassung seitens Pico enthüllt sich uns die ganze Weite seiner Ansichten, seines religiösen Liberalismus. Bewußt neue Wege des religiösen Suchens beschreitend, fährt Pico mit ruhigem Gewissen fort, sich für einen Christen und Katholiken zu halten.

III. Ficinos und Picos Nachwirken

Der Einfluß Ficinos und Picos auf ihre Zeitgenossen war sehr bedeutend. Das gilt zunächst von Italien. Gleichwie sich um Ficino die „Florentinische Academie“ bildete (Academia Platonica), so gruppierte sich um Pico ein Kreis Schüler und Nachfolger, die sich als „die wahre Academie“ bezeichneten [2]. Wichtiger als dieser örtliche italienische Einfluß Ficinos und Picos ist aber die Wirkung ihrer Ideen jenseits der Alpen. Dort erst erlangten sie eine allgemeine europäische Bedeutung, wobei freilich, genau so wie Ficino und Pico selber von Plato dasjenige entlehnten, was dem Sinne nach für ihre Meinung paßte, auch von ihnen durch spätere Denker Verschiedenes mit verschiedenen Auffassungen übernommen worden ist. Die erwähnte Abwandlung bei der Fortwirkung bezieht sich übrigens weniger auf Pico, dessen Einfluß schärfer ausgeprägt ist, als auf Ficino.

1. Allerdings finden wir unter denen, auf die Pico eingewirkt hat, sowohl einen überzeugten Katholiken, wie Thomas Moore, als auch den ebenso überzeugten Reformator Zwingli. Auf beide aber hatte Pico in derselben Richtung Einfluß geübt, durch seine „christianitas“

1) Opera Pici, ed. 1601, p. 141.

2) So in dem Briefe des Karmeliten Battisto di Mantova an Gio.-Franc. Pico della Mirandola vom 20. Okt. 1494. Eine besonders wichtige Quelle über die „Akademie“, die sich um Giovanni Pico sammelte, ist das Werk von seinem Freund und Schüler Petrus Crinitus, „De honesta disciplina“, Lugduni, 1554.



und die Forderung strengster Tugendhaftigkeit einerseits und durch die Gelehrsamkeit seines optimistischen Glaubens anderseits. Lassen wir Thomas Moore selbst sagen, was ihm bei Pico wichtig und wertvoll erschien:

„Die Werke Giovanni Picos della Mirandola, bedeutender dem Inhalt nach, als ihrem Umfange, wurden von ihm in Italien in den letzten Jahren geschrieben. Ich rede nicht von seiner Gelehrsamkeit und seinen Tugenden, weil ich des Weiteren den Lauf seines heiligen Lebens beschreibe, soweit dies in meinen schwachen Kräften steht, aber gewiß nicht in ausreichendem Maße. Seine Werke sind derart, daß Dir, Leser, gewiß noch nie so nützliche Schriften zu Händen gekommen sind; bei ihrem Lesen lernt man Mäßigung im Erfolge, Geduld im Unglück, Verachtung der Welt und das Streben nach ewiger Seligkeit.“ [1]

Unter den englischen Humanisten bezeugt bekanntlich auch John Colet den Einfluß Picos. Wie der letzte Biograph Colets, der englische Gelehrte Lupton, feststellt, wird Pico in den Schriften Colets als „Autorität und Beispiel“ angeführt [2]. Colet benutzt eine Schrift Picos, den „Heptaplus“, geradezu als unmittelbares Vorbild für seine „Briefe an Radulph“. Die wörtlichen Übereinstimmungen beider sind zu augenfällig, um irgendwelchen Zweifel über ihren Zusammenhang zuzulassen [3]. Durch die englischen Humanisten wird dann Erasmus von Rotterdam mit Picos Schriften bekannt, und diese bieten ihm zum erstenmal die Gelegenheit, das Christentum anders aufzufassen, als die Scholastiker es lehrten. Erst von diesem Augenblick an hört Erasmus auf, sich ausschließlich für die schöne Literatur des Altertums zu begeistern, und beginnt in seinem Schaffen mit voller Überzeugungskraft sich den Fragen der Religion zu widmen. Seine erste wichtige Schrift in dieser Richtung, „Das Handbuch des christlichen Kriegers“ (Enchiridion militis christiani), kann als Weiterentwicklung und in vielem als direkte Benutzung der zwei bekannten Briefe Giovanni Picos an seinen Neffen [4] angesehen werden. Bezeichnend ist im besonderen, daß Erasmus in seinem „Handbuch“ zum erstenmal Plato ausführlich benutzt und zwar genau dasselbe von ihm entlehnt, was

1) „Thomas Morus: Gio. Pico della Mirandola, his life . . .“ etc., edited by J. M. Rigg, 1890. Siehe die Widmung.

2) Lupton, Life of John Colet, 1909, S. 67.

3) Seebohm, The Oxford Reformers, S. 59—60.

4) Pici Opera, ed. 1601, p. 231—233.

Pico getan hat: die Lehre von der „μελέτη θανάτου“[1]. In dem religiösen Leben Europas zu Anfang des 16. Jahrhunderts stellt Erasmus eine so bedeutende Größe dar, daß ich eigentlich mit diesem Hinweis auf Picos Einfluß schließen könnte[2]. Jedoch auch die Tatsache seines Einflusses auf Zwingli kann man nicht mit Stillschweigen übergehen; seiner Untersuchung ist die Monographie Chr. Sigwarts „Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Pico“ (1855) gewidmet gewesen.

Thomas Moore, Erasmus von Rotterdam, Ulrich Zwingli sind Namen, die genügen, um den mächtigen Einfluß jener neuen Religiosität zu bekunden, die Giovanni Pico lehrte[3].

2. Nicht geringer war auch der Einfluß von Marsilio Ficino, sowohl auf seine Zeitgenossen, als auch auf die nachfolgende Geschichte der religiösen Ideen des 16. und 17. Jahrhunderts. Sein Einfluß war jedoch, wie schon erwähnt, komplizierter als der Picos und äußerte sich in doppelter, scharf unterschiedlicher Richtung. Ficinos universale „religio communis“ ist einerseits die Stammmutter der pantheistischen Lehren im Europa des 16. Jahrhunderts und verbindet somit Ficino mit den deistischen Lehren neuerer Zeit. Anderseits erleichterten und befürworteten die religiös-philosophischen Auseinandersetzungen Ficinos eine andere Schlußfolgerung: wenn alle Religionen nur relativ wahr sind, so gibt es überhaupt keine wahre Religion. Letzterer Schluß ist in den Schriften jener Epoche anzutreffen[4]. Gewiß war dabei der Einfluß Ficinos ein indirekter, weil Ficino selbst von solchem Atheismus weit entfernt war. Sein Glaube ist, im Gegenteil, begeistert und enthusias-

1) „Erasmi Opera“, ed. Le Clere, „Enchiridion“, cap. V, p. 14: „Socrates autem in Phaedone Platonis, nihil aliud putat esse philosophiam, quam mortis meditationem.“

2) Die Frage des Einflusses Picos auf Erasmus wird in meiner in Vorbereitung befindlichen Monographie eingehend behandelt.

3) In Frankreich wurde Pico auch höchst geschätzt und geliebt. Folgendes bezeugt Lefèvre d' Etaples: „cuius viri (i. e. Jo. Pici) videndi illectus amore . . . me glorior Italiam petiisse“ (Comm. in Eth. Aristot.),

4) Folgendes wird z. B. in dem 1593 beendigten höchst interessanten Werke Bodins gesagt (Joannis Bodini „Colloquium Heptoplomeres“ curavit Noack, 1857, S. 118): Qui religionum discrepantium varietatem admittit, verae religionis eversionem moliri videtur. Einen analogen Gedankengang treffen wir in dem im 16. Jahrhundert weit bekannten Werk „Tres imposturae“. Siehe darüber Philomneste Junior (P. Brunet), „Le traité des trois imposteurs“, Paris 1867.

tisch. Und auch dieser letztere hatte seine überzeugten Verfechter. Sogar der Verneiner Ficinos, Pulci, entgeht nicht seinem Einfluß. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt es z. B., die Rede von Astarotte im 25. Gesange „Il Morgante Maggiore“ zu lesen, wo über die Ursache aller Ursachen geredet wird, welche „alle verehren“, ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses. Die Ideen Ficinos wiederholen sich innerhalb Italiens noch in den Anschauungen Vaninis, in dessen Glauben an die „lex naturae“. Wir treffen sie bei Giordano Bruno an und bei vielen anderen seiner Zeitgenossen.

Die Sphäre des Einflusses Ficinos ist aber wiederum nicht mit Italien begrenzt. Auch er wird in ganz Europa, in Deutschland, Frankreich, England, Spanien gelesen, gewürdigt und geschätzt. Wir verweisen auf Mutian Rufus und A. Steuchus in Deutschland, oder Postell und J. Bodin in Frankreich. Der Erfurter Humanist Mutianus Rufus umgibt sich mit einem Kreise von Glaubensgenossen: er lehrt die allumfassende Religion, die in der Arena der Geschichte in Gestalt verschiedener Glaubensbekenntnisse auftritt, aber deren Wesenheit doch stets dieselbe bleibt. „Viele Gottheiten, richtiger — viele Namen, aber ein Gott“, lehrt Mutian [1]. Noch umfassender wiederholt etwas später A. Steuchus die Ideen Ficinos. In seinem sehr verbreiteten Werk „De perenni philosophia“ (1540, 2. Auflage 1542) spricht Steuchus von einem der ganzen Menschheit gemeinsamen Glauben an Gott, einem Glauben, der sich in allen Konfessionen offenbart. Jede Gottesverehrung entspringe einem ganz bestimmten religiösen Gefühl, das schon im Altertum die wahre religiöse Weisheit geschaffen habe. Diese Weisheit werde allen Religionen als „ewige Philosophie“, als ewige Wahrheit überliefert. In Frankreich tritt in der Mitte des 16. Jahrhunderts Postel als unmittelbarer Nachfolger Ficinos auf. In seiner Schrift: „Liber creaturarum sive Theologia naturalis“ übernimmt und wiederholt er vollständig die Lehre Ficinos von der natürlichen Religion. In einem anderen Werk sucht Postel diese Lehre weiterzuentwickeln und stellt für alle Religionen „canones communes“ auf [2]. Den großen Reichtum religiöser Ideen und die Kompliziert-

1) Mutianus Rufus „Briefwechsel“, 1885. Briefe Nr. 25, 466 und andere.

2) J. Kvačala, Wilhelm Postell (Arch. für Ref.-Gesch., Nr. 36, Heft 4, 1912, S. 306).

heit ihrer Wechselwirkungen zum Schluß des 16. Jahrhunderts zeigt uns dann der hervorragend interessante Dialog Bodins „Heptaplomeres“ (beendigt 1593). Einer der im Dialog vorgeführten Personen, der Spanier Toralba, tritt als Verfechter der ewigen und wahren „allgemeinen Religion“ auf. Er hört den Streit und Zwist der Vertreter der verschiedenen Glaubensbekenntnisse an und weist auf die gegenseitigen Widersprüche und Unstimmigkeiten bei ihnen hin; aber wenn dem so ist, wenn alle Konfessionen sich gegenseitig verneinen oder aufheben, welcher Glaube kann dann wohl besser sein als der „jener einfachsten, ältesten und wahren ‚naturae religio‘, die einzig und allein den Menschen vom unsterblichen Gott eingegeben ward“, und die später durch verschiedene menschliche Eintragungen verändert und verdunkelt wurde?[1]

Mit diesen ganz mit Ficino übereinstimmenden Erwägungen Toralbas schließen wir die, obwohl längst nicht erschöpfte, Reihe derjenigen, bei denen ein ganz deutlicher Einfluß Ficinos zutage tritt.

Bodin und Mutian Rufus kannten und lasen die Werke Ficinos; Pulci traf mit ihm persönlich zusammen und hat ihn reden und lehren gehört. Dennoch wollen wir durchaus nicht behaupten, daß sie nur Marsilio Ficino allein ihre Glaubensanschauungen verdanken. Die optimistische Universalreligion Ficinos war selbst ein Produkt seiner Zeit, die voll Suchens und Strebens war. Die von ihm ausgesprochenen Anschauungen lagen sozusagen in der Luft, und es ist schwer zu entscheiden, ob Ficino der Begründer der neuen Religiosität war, oder ob die neue Religiosität ihm seine religiös-philosophischen Anschauungen eingegeben hat.

Mannigfaltig waren die Richtungen dieser Religiosität, die sich oft kreuzten. Zwei verschiedene Lösungen des religiösen Problems für die Aussöhnung zwischen Gott und Menschen, die wir in den Werken Ficinos und Picos finden, sind jedoch deutlich zu erkennen. Im Grunde stimmten sie überein: die neuen Lebensbedingungen riefen an Stelle der alten Weltanschauung eine neue hervor und führten im Endresultat des Ideenkampfes und der schöpferischen Arbeit auf Grund der Bejahung der Welt und des Menschen zu einer großen „Umwertung der christlichen Werte“.

---

1) Bodini „Heptaplomeres“, ed. cit., p. 172.

Calvin und Lefèvre

Von Hermann Dörries, Tübingen

Die Frage nach der Eigenart des Calvinismus ist schon seit längerer Zeit aus dem Bereich der dogmatischen Einzelerörterung herausgenommen. Man ist vielfach dazu übergegangen, die verschiedenen Momente, die die reformierte Dogmatik von der der übrigen Reformation unterscheiden, aus einer gemeinsamen Wurzel herzuleiten. Man hat weiter die Besonderheit von Calvins Religionsauffassung sich zu erklären gesucht, indem man als das Zentrum seiner Anschauungen eine bestimmte Lehre aufzudecken strebte; freilich ohne sich einig werden zu können, welches denn diese Zentrallehre sei [1]. Schließlich mühte man sich, für dieses Spezifische Calvins die Quellen zu finden, aus denen der Reformator geschöpft habe. Neben dem Alten Testament wurden Seneca, Erasmus, Schwenkfeld und Butzer als Calvins Lehrmeister aufgeführt. Zu ihnen gesellt sich als ein weiterer Jacques Lefèvre d'Etaples (Faber Stapulensis), das Haupt des französischen Humanistenkreises. M. Scheibe hat in seiner vortrefflichen Darstellung von Calvins Prädestinationslehre [2] gemeint, in Lefèvre den Mann zu finden, der Calvin gerade in seinen Besonderheiten bestimmt habe. Um die Frage zu lösen, woher die „eigentümliche Art der Religiosität Calvins stamme", führt uns Scheibe auf Lefèvre und meint zeigen zu können, wie die gleichen Faktoren, die Calvins Eigenart ausmachen, schon dort zu finden sind. Er bemerkt bei Lefèvre die nämliche „Idee der völligen Unselbständigkeit und Nichtigkeit der Mittelursachen", dieselben „von den Interessen des Subjekts abweisenden und auf das Interesse Gottes gerichteten Tendenzen", wie bei Calvin. Und drittens meint er auch sagen zu können, „daß die Ablehnung der katholischen Anschauungen erfolgt weniger aus dem Motive, daß letztere die Heilsgewißheit unsicher machen" (wie es bei Luther sei), „als daß sie der Bibel, dem Willen Gottes, der Ehre Gottes und Christi widersprechen".

---

1) Darüber vgl. H. Bauke, Die Probleme der Theologie Calvins, 1922, wo die verschiedenen Kontroversen referiert werden.

2) M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, 1897.



Bei der Wichtigkeit der Frage nach der Entstehung der Calvinischen Form der Reformation lohnt es sich, den von Scheibe gegebenen Anregungen nachzugehen. Zumal auch deshalb, weil seine Vermutung von anderen aufgenommen ist[1].

Als Quellen, aus denen wir Fabers Anschauungen entnehmen können, kommen nur seine neutestamentlichen Kommentare in Betracht[2]. Seine sonstige Schriftstellerei beschränkt sich im wesentlichen auf Editionen und auf humanistisch-philosophische Stoffe. Einige für uns interessante Bemerkungen sind noch in der kleinen Schrift „De Maria Magdalena et triduo Christi" (Hagenau 1518) zu finden.

1. Der erste Gedanke, den Scheibe anführt, scheint ihm ausgesprochen zu sein in der Mahnung, die Faber an die Leser seines Paulus-Kommentars richtet. Man solle nämlich von Paulus und von dessen Ausleger ganz absehen und lediglich die Kraft Gottes im Auge haben, die in beiden wirkt und sie nur als Instrumente benutzt. Dazu die Begründung: das Geschaffene bringt, auf sich gestellt, nur Leeres und Schädliches hervor. Gott allein ist es, durch dessen Wirken die Geschöpfe brauchbare und heilsame Früchte tragen. Was ist damit gesagt? Haben wir hier in der Tat einen Ausdruck derselben Gesinnung vor uns, wie sie in Calvins Dogmatik

---

1) Siehe E. Doumergue, Jean Calvin I, S. 551.

2) Schon da nur die spätere Zeit Fabers für uns von Interesse ist. Erst aus diesem Lebensalter stammen die Schriften, und hat sich die Denkart herausgebildet, die auf Calvin gewirkt haben sollen. D. Pauli epistolae XIV ..., Paris 1512; De Maria Magdalena ..., Paris 1517 (B); Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia, Paris 1522 (A); Commentarii in epistolas catholicas, Basel 1527 (zitiert: C).

Die späteren Kommentare sind stärker herangezogen, um nicht etwa nur ein vielleicht vor-evangelisches Stadium Fabers heranzuziehen, sondern dessen abgeschlossene Entwicklung vor Augen zu haben.

Über die älteren Kontroversen über F.s Zugehörigkeit zur Reformation unterrichtet O. Douen, La Réforme Française (im Bulletin der Société de l'Histoire du Protestantisme Français 1892, S. 57 ff.), über die neueren J. Vienot, Y-a-t-il une Réforme française antérieure à Luther? (ebenda 1913, S. 97 ff.). Es geht in diesen französischen Verhandlungen meist um die Frage nach der Selbständigkeit der französischen Reformation. Danach werden die evangelischen Überzeugungen F.s entweder schon 1512 (so seit Graf die meisten Beurteiler), oder erst seit etwa 1520 gefunden. Aber auch die letzte Gruppe glaubt schon im Paulus-Kommentar mindestens doch die evangelische Rechtfertigungslehre feststellen zu müssen.

und im reformierten Kirchentum überhaupt eine so mächtige Ausprägung erhalten hat? Es sieht zunächst wirklich so aus. Denn nicht nur in dieser Einleitung zum Paulus-Kommentar, sondern auch an vielen sonstigen Stellen von Fabers Kommentaren scheint die Calvinische Vorstellung von der absoluten Herrschermacht Gottes ausgesprochen zu sein, die den Menschen zum bloßen Werkzeuge ihres allumfassenden Planes macht.

Der Gedanke von der absoluten Überlegenheit Gottes über die Welt ist den Kommentaren geläufig. Sie sprechen nicht selten von der immensitas Gottes oder von der Majestät, die ihm deshalb eigne[1]. Alles, was ist, hängt an Gottes Willen. Ja, selbst die Bösen und Dämonen sind in ihrer Existenz bedingt durch die göttliche Liebe; wird diese Liebe ihnen entzogen — sie, die doch nur dem gottgeschaffenen Wesen jener Dämonen gilt, nicht der Schlechtigkeit, in die sie verfielen —, so zerfallen sie in Staub[2] Großer Nachdruck liegt auf dem Satze, daß nichts gut sei, wenn es nicht von Gott stamme. Faber weiß von Merkzeichen, an denen man gute Handlungen erkennt; aber mag das noch so sehr zutreffen, sie sind gut doch nur dann, wenn sie nicht von uns, sondern von Gott stammen[3]. Diesen Humanisten beseelt ganz das lebhafte Empfinden, daß alles menschliche Werk, wenn es nichts als das ist, nur menschlich sei, d. h. aber leer, frostig und verwerflich, außer Stande, sich über den Bereich des Willkürlichen und Erfundenen hinauszuheben[4]. Es besteht für ihn ein tiefer Gegensatz zwischen dem Kommen aus eigenem Vorsatz und dem Gerufenwerden, das nur göttliches Geschenk sein kann[5]. Selbst die Engel im Himmel vermögen durch-

1) Zu Mt. 11, 30. Mt. 27, 27 ff.

2) Zu 1. Joh. 3, 15: Et ut amor et dilectio respicit esse: ita odium non esse. Unde fit, ut si deus aliud in diabolo quam peccatum odiret, et in coinquinatorum animis aliud quam peccatum, neque daemones subsisterent, neque inquinatorum animae: sed ideo sunt et permanent utraque, quia deus non odit, sed eorum quarum opifex et creator est, amat substantias.

3) Zu Mt. 26, 40 f. (S. 117a): quae enim indicamus bona, recta intentione, et ferventi animo facta, non protinus bona sunt si a nobis sunt, sed si a deo.

4) Zu Mt. 10, 19. 20: Die Seele als Zither-Instrument Gottes; nam alioqui opus ipsum solum humanum est, inane et frigidum, et quod non, nisi a carne, probari potest, a spiritu autem rejicitur: qualia sunt omnia solo studio humano adinventa.

5) Zu Mt. 3, 10: ... qui non suo quidem proposito, sed eis infuso dei dono ad resipiscentiam vocantur.

aus nicht anders zu handeln als durch die göttliche Macht; und so können sie denn nur etwas ausrichten in der Erkenntnis und Anerkennung der eigenen Ohnmacht. „Sie begreifen, daß sie aus sich nichts anderes vermögen als eben nichts, und daß sie allein durch Gottes Kraft handeln, und so feiern sie diese und preisen die eine Macht, die alle Macht ist.“ [1]

So werden denn die Menschen zu Werkzeugen, zu „Instrumenten“ Gottes, mit denen er wirkt, ohne daß sie selbst etwas dazu tun. Diese Werkzeugidee, die Scheibe der calvinischen an die Seite rückt, findet sich oft. Ebenso wie Faber mahnte, nicht auf Paulus und dessen Kommentator zu sehen, sondern allein auf Gott, der sie als seine Instrumente gebraucht, so warnt er gleichermaßen davor, von irgendwelchen Heiligen Hilfe zu erwarten: „Nicht die Instrumente darf man verehren, nur den, der sie bewegt. Ja, es wäre eine Gottlosigkeit, die sich auch gerade gegen die Heiligen und Christus selbst verfehlte; sie alle nämlich rufen uns ihrerseits zu: Gott allein sollst du anbeten!“ [2] Paulus ist das organum Christi [3]. Wenn es heißt: David in spiritu vocat, so bedeutet das nicht, daß David, sondern daß der Geist Gottes rede; David ist nur ein Instrument. „Er wirkt nicht, sondern, sozusagen, er wird gewirkt.“ [4] Und nicht etwa nur von den Männern der heiligen Geschichte gilt das; vielmehr ist es ein Grundgesetz der geistigen Welt, das ständig seine Geltung bewahrt; es wird so sein bis an das Ende der Zeiten, sobald nur geeignete Werkzeuge sich Gott darbieten [5]. Verlassen wir die Welt — so wird der Leser belehrt —, dann macht uns Gott zu

---

1) Zu Lc. 1, 46ff. (S. 188[b]): Ergo nihil in coelo neque angeli neque homines nisi dei potentia possunt: et id probe intelligunt, et insuper se ex se nihil aliud posse: et ideo semper celebrant unam potentiam, quae est omnis potentia.

2) Zu Mc. 15, 15ff. (S. 181[a]): in omnibus ergo non tam instrumenta dei, sive quae sunt, sive quae fuerunt, venerare, quam deum instrumenta moventem, imo in totum ipsum instrumenta moventem. Sit ipse principium et finis, et illa quaedam media: ne cum velis esse nimium pius, sis in Christum et in sanctos superstitiose impius; nam et sancti et angeli clamant: Deum adora.

3) Zu Mt. 11, 12ff. Paulus Christi organum.

4) Zu Mt. 22, 41ff.: David autem ipsius spiritus fuisse instrumentum, ut qui non ageret, sed (ut sic dicam) agretur.

5) Zu Mc. 6, 1ff. 7ff. Mc. 9, 28f.: ad finem usque mundi operatur virtutes, modo apta sint instrumenta.

seinen Instrumenten[1], zu einer Feder, mit der ein anderer schreibt[2]. Im rechten Christen wirkt nur noch Gottes Wille[3], und vor allem in schwierigen Dingen, wo es sich um Geheimnisse Gottes handelte, sind auch die Heiligen ganz von Gottes Geist, nicht aber von sich selbst, zum Reden und Handeln geführt worden[4]. Dabei ist dann die Person des Menschen, dessen Gott sich bedient, bedeutungslos. Ja, Gott greift gelegentlich ganz absichtlich zu einem verderbten Menschen, um durch ihn seine Werke zu tun; wir sollen lernen, nur der göttlichen Kraft, nicht aber ihrem Werkzeug unsere Bewunderung zu zollen. Auch Judas bekam die Gabe, Dämonen auszutreiben. Denn Gott gibt, welchen er will[5].

Fragen wir nun weiter, wie Lefèvre dann die Art dieser göttlichen Wirksamkeit im Menschen sich vorstellt, so erhalten wir in diesen Kommentaren eine Mannigfaltigkeit von Aussagen. Bald bestimmter, bald unbestimmter schildert Faber die Form des göttlichen Eingreifens. So kann der Mensch einfach geheißen werden, sich dergestalt von oben lenken zu lassen, daß er nichts ohne göttlichen Wink tut[6], wobei nicht deutlich wird, wieweit das streng zu fassen ist. Faber liebt es, das Vorbild der Urkirche den Zeitgenossen vor Augen zu stellen. Allgemeine religiöse Wahrheiten werden wohl mit Zuständen der ältesten Christenheit verdeutlicht. Hier führt doch auch das nicht weiter. Was er hier von der Art der alten Kirche sagt, lautet ganz unbestimmt: Keiner lebte durch seinen, sondern nur durch Christi Geist[7]. Oder die andere: daß man in allem abhängig sei, regiert und geschützt werde nicht von sich selbst, sondern von

---

1) Zu Mt. 4, 18 ff.

2) Zu Mt. 13, 16. 17: calamus non reluctens scribenti.

3) Zu Mt. 26, 36.

4) Zu Mt. 3, 16: non enim viri sancti in arduis et mysteriis divinis a se, sed a spiritu dei, aut ad loquendum, aut ad quippiam faciendum aguntur.

5) Zu Mt. 10, 1 ff.: et quanquam hic esset filius perditionis, nihilominus eiiciendi daemonia, et morbos sanandi necnon praedicandi et evangelicandi potestatem accepit, ne quis continuo admiretur homines mirificas habentes potestates, tanquam id illis ob bonitatem suam obtigerit, sed in ipsis etiam malis dona dei admiretur: dat enim deus quibus vult.

6) Mt. 2, 13 ff.: aus der Flucht nach Ägypten und der Rückkehr sollen wir erkennen, ipsos sic desuper dirigi, ut nihil nisi divino nutu facerent unquam.

7) Einl. z. d. Ev. a 3a: nullus suo, sed Christi spiritu vivevat: sic et nos viveremus.

dem, der uns aussendet[1]. Dann wieder begegnen wir bildlichen Redeweisen, die zwischen Vergleichung und Symbol eine unklare Mitte halten. „Die Menschen erhalten das obere Licht eingegossen und werden damit zu solchen, die aus Gott sind“, heißt es in feierlicher Sprache[2]. Oder wir lesen von dem göttlichen Samen, der, in uns hineingeworfen, dort fortwirkt und sich entfaltet[3], von der göttlichen generatio, die das Gute in uns schafft[4]. Auch der „Glaube“ wird in diese Vorstellungsweise hineingezogen: er ist ein Charisma, das dem Menschen eingegossen ist[5], eine geistige Mitteilung, die das Menschliche in uns durch Göttliches ersetzt. Indem es von oben kommt, reißt es unser Herz in die Höhe und bewahrt uns vor dem Abgrund; unser Herz verhält sich zu dem Glauben — so bildet er den schönen Vergleich — wie das Eisen zum Magnet[6]: eine dem Menschen ursprünglich nicht eigene himmlische Kraft, die, in ihn hineingesenkt, ihn über sich selbst hinaushebt. Ganz entsprechend sind die Gedanken von der inneren Salbung, die dem Menschen zuteil wird, oder von dem Wort Gottes, das in die Seelen „eingegossen“ wird, wie der seltsame Ausdruck lautet[7]. Die Lehre vom inneren Wort klingt gelegentlich an, wenn sie auch in ihrer ausgebildeten Gestalt natürlich erst von den Fragestellungen der Reformation aus möglich ist. Erwähnt wird auch wohl die Vorstellung von der Gottesgeburt in der Seele; und auch andere mystische Begriffe finden sich hier und dort, die zwar zum Teil nicht mehr den

---

1) Mc. 6, 7 ff.: operatur virtutes non suas, sed mittentis; et providentia vivit, non sua sed mittentis. Et protegitur, non fortitudine sua, sed mittentis. Et regitur non sapientia sua, sed mittentis. Et pendet non ex se, sed prorsus ex mittente, adeo ut qui non sunt tales, apti non sunt ut mittantur: sed si se ingerant, sunt pseudoapostoli.

2) Zu Joh. 3, 8. 3) Ebenda u. f. 4) Ebenda.

5) Zu Jac. 2, 18: est enim fides charisma a spiritu dei infusum.

6) Zu 1. Joh. 3, 6: perfecta autem fides charisma desursum est perfectum, cor nostrum sursum rapiens et praecipitari deorsum non sinens, ad quod cor nostrum sese habet, ut ferrum ad magnetem.

7) Zu 1. Joh. 2, 24 ff.: Die Salbung bei der Taufe in signum vivae et internae unctionis, quae a spiritu sancto est. ... Petrus et Paulus, et primi primitivae ecclesiae fideles in baptismate interna unctione uncti sunt, et arbitror sola, ut Christus qui externa non est usus, posteriores addiderunt externam in signum, sed illa non sumus similes Christo, neque illa docet omnia, det omnibus internam Christus.



vollen Ton des Ursprünglichen besitzen, aber doch in dieser Umgebung nicht geradezu fremdartig wirken[1].

Nach dem allen versteht sich die Vorstellung, der wir oft begegnen, vom Menschen als dem „Gefäß" Gottes von selbst[2]. Wenn wir aller Eigenart entkleidet sind, so will Gott Wohnung in uns nehmen. Wird diese Verheißung bei einem Menschen zur Wirklichkeit, so erhält er als ein Wahrzeichen den heiligen Geist, in merklichem Empfinden[3]. So bekommt denn auch das Wort vom guten Baum diesen Sinn: Gott ist es selbst, der die Frucht hervorbringt, der die Gebote erfüllt[4]. Die rechten Affekte (das sind vor allem Glaube, Liebe, Hoffnung) stammen aus unverderbter Wurzel, der göttlichen Gnade[5]. So werden wir schließlich zu solchen, die aus Gott sind. In einer Vermischung zweier Bilder heißt es: das gute Land bringt von selbst Frucht, wenn es dem geheimen Impuls der Gottheit folgt[6]. Es ist die vollkommene Passivität, welche Voraussetzung des göttlichen Wirkens in uns und durch uns ist. Die Geistig-Armen sind selig gepriesen: In ihnen wirkt Gott allein, sie leiden das Göttliche nur[7]. Es gehört in diesen Zusammenhang was Lefèvre über seine eigene Arbeitsweise äußert: Er habe die Studien anderer nicht benutzt, um durchaus von der Gnade Gottes abhängig zu bleiben[8].

---

1) A 138[a]: verbum dei mentibus infusum. A 136[a]: spiritualis Christi mater. B 184[b]: Die purgatio vasis nostri, äußerlich, von fleischlicher Begierde, innerlich, von Unglauben und allem schlechten Denken und Erkennen (alles das geschieht von uns aus, ex parte nostri!), macht uns zu einem reinen Brautgemach, das freilich noch leer und dunkel ist. Bräutigam und Helle können wir uns dann aber nicht mehr selbst geben.

2) C 1[a]: de trib. Magd. 3) C 55[b]. 4) C 9[a. b].

5) C 76[b]: affectus illi non ex corrupta radice, sed ex praeveniente gratia pullulant.

6) terra bona ultro fructificat, cum sequitur occultum divinitatis impulsum. (A 138[a]).

7) A 22[b]: At hic intelligere par est, non in hoc quod quis pauper est spiritu; ... ipsum beatum esse, sed in hoc, quod divina patiatur. (Dabei ist man nicht selbsttätig): sed haec divina percipiendo, non tam agunt illi, quam divina patiuntur. Wer arm am Geist ist und sich tief gedemütigt hat, cum divinam patitur exaltationem, nequaquam ipse agit, sed is qui eum exaltat.

8) ut inopes magis a deo penderemus. Etenim me non latebat, diligentiam, quae studio et evolvendis libris praestatur, horum sacrorum afferre non posse intelligentiam, sed eam dono et gratia esse expectandam. (Einl. z. Ev.-Komm. a 4[a]).

Das ist der Vorstellungskreis, in den der Gedanke, von dem wir ausgingen, von der Nichtigkeit der Mittelursachen, hineingehört. Es ist klar, wie sehr sich dieser Fabersche Gedanke von der Alleinwirksamkeitslehre Calvins unterscheidet. Schon die ganz verschiedene Artung des allgemeinen Umkreises, in den sie bei beiden hineingestellt sind, zeigt die Differenz.

Warum aber Gott die Menschen zu seinen Instrumenten erwählt, Er, der in seiner Wirksamkeit doch auch ohne sie auskommen könnte, dafür gibt es bei Lefèvre wohl einmal den Versuch einer Erklärung, aber keine ausführliche Begründung. „Gott wirkt durch Instrumente, damit seine mitgeteilte Güte besser erkannt werde und man seine Gnadengaben besser annähme[1]. Und noch die Argumentation führt er an, wonach alles, was Wert haben soll, über uns sein muß; so wäre denn auch unser Vertrauen nicht gesichert, wenn es nicht, unserer Willkür entrückt, über uns befestigt wäre[2]. Stellt das erste Argument ein Explizieren der göttlichen Güte dar, die unserem Verständnis entgegenkommt, so dies zweite ein Folgern von der menschlichen Heilsgewißheit aus. Beides sind doch nur hingeworfene Bemerkungen, nicht eigentliche Erklärungen.

Wir müssen also, da uns Faber im Stich läßt, die ganze Anschauung uns noch selbst kurz zu verdeutlichen streben. Mit besonderer Lebhaftigkeit ist von Faber die Erkenntnis erfaßt, daß alles, was irgend Wert hat, in unmittelbarem Zusammenhang steht mit Gott. Nur was aus dieser Quelle ausfließt, ist keine Zufallsbildung. So muß bei allen Worten und Werken der direkte Ursprung aus dem Göttlichen aufgezeigt werden, sollen wir sie als gut anerkennen. Alle niederen Ursachen und Impulse dagegen, überhaupt alles, was sich zwischen den letzten Geschehensgrund und das menschliche Dasein schiebt, ist auszuschalten. Dabei ist die Einheitlichkeit des Alls, das Verfließen der sie störenden Grenzen vorausgesetzt. Auch der Mensch ist nur ein Teil dieses innigen Naturzusammenhangs, und die Scheidewand zwischen Göttlichem und Menschlichem ist,

---

1) A 153b.

2) C 55a: Gott erhebt uns über uns selbst: facitque nos supra nos fortes, ut ipsum supra nos et omnia diligamus, et fratres et inimicos supra nos, et eius mandata et beneplacita supra nos impleamus. Ergo et hinc pendere debet nostra ad ipsum fiducia, ut supra nos sit, et ideo magna et exauditione digna.



gerade je mehr die Nichtigkeit des Menschlichen empfunden wird, niedergelegt. Erforderlich ist nur — davon wird gleich die Rede sein —, den Menschen in den Zustand völliger Passivität zu versetzen, in dem das Göttliche ungehemmt wirken kann. Die Menschen, deren sich die göttliche Güte als Werkzeug bedient, sind gleichsam Kanäle, durch die die oberen Kräfte bei ihrem Weg in das Kreatürliche hinein durchgeleitet werden. Die Kräfte selbst aber bleiben unverändert, erfahren keine Wandlung in den menschlichen Zwischengliedern, wirken sozusagen neben dem Bewußtsein ihrer Träger. Alles Züge, die in einer mystischen Denkweise ihre Stelle haben, wie denn auch Scheibe selbst (S. 123) darauf hinweist. Was für ein Kontrast gegen Calvin! Bei ihm tritt die Majestät Gottes in übermächtiger Hoheit der Kreatur gegenüber. Es würde dieser Majestät Abbruch tun, wollte man ihr die Selbständigkeit der Geschöpfe auch nur von fern an die Seite stellen. Die Menschen werden zu Werkzeugen im großen Zusammenhang der Verwirklichung von Gottes Plänen, zu Werkzeugen, die in ihrer Artung bleiben, die dem göttlichen Willen sich einfügen, ohne damit ihre Natur zu verlieren. Um Gehorsamsakte handelt es sich, die in der Sphäre des Bewußtseins, des Gewissens verlaufen.

Doch das bisherige allein besagt noch nicht genug. Es ließe sich schließlich denken, daß Faber in den Formen des mystischen Schemas doch einen neuen — calvinischeren — Inhalt darböte. Hat diese erste angebliche Übereinstimmung nicht Stich gehalten, so gibt es doch noch andere Fragen, die wir uns beantworten müssen, ehe sich ein Urteil über eine Abhängigkeit Calvins von Lefèvre bilden läßt. Welche Vorstellungen macht sich Faber von Gott, welches sind die Ziele, die ihm dem Menschen vorgesteckt scheinen, wie soll nach seiner Ansicht das Menschenleben aussehen? Gottesbegriff, Heilslehre und Ethik sind — wenigstens in den Umrissen — ins Auge zu fassen.

2. Als zweite Übereinstimmung erscheint für Scheibe, daß beide, Calvin wie Lefèvre, die gleiche, von den Interessen des Subjekts abweisende und *auf das Interesse Gottes gerichtete Tendenz* verfolgen. Wie verhält es sich damit? Es ist zweckmäßig, sich zunächst vor Augen zu führen, welches nach Lefèvre die wichtigsten einem Christen gestellten Aufgaben sind.

Da Faber „das [illegible]etz“ stets nur im allgemeinen berührt, ohne sich ernstlich im einzelnen damit zu befassen, so ist der leitende

Gedanke seiner Ethik zunächst der der imitatio Christi. Er gibt den Oberbegriff ab, unter den die verschiedenen Forderungen, die uns gestellt werden, einbezogen sind. Unser ganzes Leben soll in der Nachfolge Christi hingehen. So umfassend ist der Gedanke, daß es heißen kann — alles Handeln diesem Gesichtspunkt unterstellend —: die Engel betrüben sich über Menschen, die etwas gegen „die Nachfolge" tun [1]. Nach alter Tradition weiß Faber von einem aktiven Leben und einem anderen, höheren, das der Kontemplation geweiht ist: Für beide aber gibt Christus das Vorbild ab. Durch sein Wirken unter den Menschen fordert er uns zu Gleichem auf, sein Bergbesteigen aber, überhaupt sein Fortgehen in die Einsamkeit ist der Typus der vita contemplativa [2]. Manches auch des äußeren Lebens mag sich daher bestimmen lassen: So gibt es ernst Gesinnte, die auch im Aufgeben ihres Besitzes es Christus nachzutun suchen; oder solche, die gleich ihm in die Wüste gehen zu Gebet und Betrachtung. Im allgemeinen ist es doch seine Gesinnung, der wir nachzutrachten haben. Seine Geduld, mit der er alles Leiden ertrug, sollen auch seine Nachfolger beweisen, in freiwilligem oder in unfreiwilligem Leiden. Seine Selbstentäußerung, sein Kreuztragen, seine Liebe, alles das muß uns ständig zu ähnlicher Gesinnung entzünden. Wenn er Liebeswerke tat, wenn er Gerechtigkeit übte, wenn er im Geist wandelte, so erhebt er damit Forderungen, denen auch wir nachzukommen haben. Vor allem aber müssen wir von ihm lernen, unseren Willen aufzugeben; der Verzicht auf eigenes Wollen ist das, was einen Christen besonders auszeichnet [3]. Durch solche Nachfolge werden wir seiner Leiden teilhaftig, führen wir ein gottförmiges Leben, werden wir selbst „aus Gott", zu Söhnen Gottes wie er [4]. Die imitatio Christi ist schließ-

1) A 83ª: ... qui contra divinam imitationem nonnihil moliuntur.

2) A 21ᵇ: haec in sublime semper cogitatum rapit et deo unit: illa cogitatum ad humilia et ad proximum, sed semper ad bonum deprimit.

3) A 116ᵇ: sic suam abiiciebat voluntatem, ut sua voluntas non esset sua, sed dei voluntas; ... nos instruens cum oramus, nullas habere debere voluntates. 75ª: Es verleugnet sich selbst, nach Christi Forderung und Vorbild, qui voluntatem non habet. 30ª: non enim sibi peculiarem debet habere, qui perfectus est voluntatem.

4) C 52ᵇ: qui hanc ideam suam, quae est Christus, ... fide imitando facit iustitiam, est ex deo, et imitatione in vero filio dei, dei filius. Ebenda: imitatione dei esse ex deo.



lich die Voraussetzung für die Tugenden der inneren Armut, der Demut, der ἀπάθεια, die inhaltlich den Zustand bezeichnen, den wir erreichen müssen.

Versuchen wir den Inhalt der Faberschen Aufgabenstellung zu umschreiben. Von der Welt und allem Weltlichen gilt es, sich abzukehren. Auch die Menschen, die im Zusammenhang mit der Welt geblieben sind, heißt er uns meiden. Ganz mönchisch klingen die Aufforderungen, die er deswegen ergehen läßt. Die weltlichen Erfordernisse, so führt er den Spruch vom Totenbegraben aus, mag man die Weltmenschen sich gegenseitig erweisen lassen. Es ist nicht recht, von geistlichen Dingen (ständigem Gebet, göttlicher Lektüre, heiliger Predigt) zu den opera humanitatis hinabzusteigen[1]. Mit deutlicher Billigung redet er vom Verschenken des Besitzes, vom freiwilligen Zermartern des Fleisches, vom einsamen Gott-Dienen in Wüsten und Einöden. Von dem Abtöten des Fleisches ist nicht selten die Rede und durchaus auch im Sinne harter Askese: Wesentlicher aber ist ihm doch auch dabei das Geistige. Er schärft nachdrücklich ein, daß das alles nur Sinn habe, wenn es aus Liebe heraus geschieht. Das Abtöten ist nach Faber doch eigentlich ein Töten der Affekte. Auch die Besitzlosigkeit braucht keine äußere zu sein (macht man buchstäblich damit Ernst, so darf es doch, neben dem Zweck der vollständigeren imitatio, nur deshalb sein, um den Gefahren des Besitzes aus dem Wege zu gehen); darauf allein kommt es ihm an, daß man innerlich frei ist und nicht an die Reichtümer sein Herz und sein Vertrauen hängt. Der Schaden besteht im Mißtrauen gegen Gott, nicht in dem Vorhandensein von Geld und Gut[2]. So handelt es sich eigentlich darum, von alledem nicht mehr berührt zu werden. Alle nicht notwendigen Affekte müssen wir ablegen. Erlaubt sind nur die, die wir auch bei Christus sehen (Hunger, Müdigkeit, Mitleid u. ä.); das Leben Christi bietet uns also einen Sittenkanon, von dem wir alles für uns Wichtige einfach ablesen können.

---

1) A 38ª: tentantur, ut a sedula oratione, lectione divina, sancta praedicatione ad opera humanitatis in mundo exercenda descendant. ... ipsum deserendo ad humana opera venire, etiam pietatem prae se ferentia, est e viventibus descendere ad mortuos.... nam parentes, et alii qui non sequuntur Christum, mortui sunt.

2) A 45ª: adeo ut si etiam illa adsint, modo in deo plenissime fidas, nihil obsint.

Der Zustand, dem wir durch Ausschalten der Affekte zustreben, die *ἀπάθεια,* behauptet denn auch einen wichtigen Platz in diesem Reich der Sitten. Möglichste Freiheit von Affekten und Sorgen ist damit ausgedrückt, und zusammen mit Demut und Gottesliebe führt sie den Menschen zum höchsten Platz im Reiche Christi hinauf[1]. „Heilig und bewundernswert, aber wenig verstanden"[2] wird sie genannt; und auch sie läßt Faber, gemäß der Regel, nach der alles Wertvolle direkt auf Gott zurückgeführt wird, „eingegossen" werden (infundi)[3]. Ein heiliger „apathes" darf keinen Willen außer dem göttlichen haben. Diese „gewisse heilige Apathie", durch die man nicht in sich, sondern in Gott lebt, nicht in seinem, sondern in Gottes Willen, kommt dann auf das Gleiche hinaus wie neben ihr Demut und geistige Armut, die den Dreiklang der Tugenden vollenden. Die Demut bedeutet nach Faber die Eigenschaft, wie sie beim Kinde von Christus gerühmt wurde: mit Einfachheit, Reinheit und Unschuld das Reich Gottes aufnehmen; — ein Christuswort übrigens, das uns in ständige Sorge um eine solche Demut, Reinheit und Unschuld versetzt[4]. „Die Demut ist die tiefe Erkenntnis des eigenen Nichts, die aus dem Herzen geboren ist"; willig erkennt sie die schenkende Macht aller Dinge[5]. Und bedeutend ist ihr Erfolg: die Demut erlangt die Offenbarung der höchsten göttlichen Geheimnisse; sie bringt den Seelen sogleich Heilung; die Demütigen sind ähnlich den Engeln des Lichts[6].

Die geistliche Armut wird gelegentlich der Demut einfach gleichgesetzt: „dieser Mangel und Bettelarmut des Geistes ist die tiefste Demut und die Nichtigkeit seiner selbst vor Gott"[7]. Solche

1) A 80ᵃ.

2) C 76ᵃ: o sancta et admirabilis, sed parum intellecta *ἀπάθεια.*

3) Ebenda ... quam Christus docuit, quam. ... discipulis suis infudit: A 150ᵇ: sancta quaedam apathia, qua quis non in se, sed in deo vivit: ... nullam enim voluntatem, nisi eam quae dei est, habere debet sanctus apathes.

4) purus, simplex et innocens, et haec est humilitas spiritus; ... multis ergo hac sententia timor domini incuti debet et ingeri solicitudo humilis, purae innocentisque vitae (A 156ᵃ).

5) A 188ᵇ: humiles autem sunt, qui vere agnoscunt omnium largitricem potentiam; eine kranke Seele wird durch Demut sogleich geheilt (A 68ᵇ); sie erlangt die Offenbarungen der höchsten Geheimnisse (A 51ᵇ). 6) A 188ᵃ.

7) A 22ᵃ: et haec paupertas et mendicitas spiritus est profundissima humilitas et sui ipsius ante deum (ut sic dicam) nihilitas animo concepta: nihil prorsus sibi tribuens, sed omnia in deum referens.

Armen werden selig gepriesen, nicht wegen ihrer Armut, sondern „weil sie Göttliches erdulden“[1]. Beide Namen, Demut und Armut, bezeichnen die Willenlosigkeit, mit der man göttliche Entzückungen in sich geschehen läßt und eben durch diese Passivität sie herbeiruft. Bei solcher Bedeutung, die ihr zukommt, kann es nicht wundernehmen, wenn die geistige Armut geradezu gepriesen wird als das Eine, was nottut. Nicht das Verkaufen und Verschenken seiner Habe, auch nicht die Nachfolge ist die entscheidende Forderung, die Christus an den reichen Jüngling richtet; das alles, namentlich die imitatio, ist nur Vorbedingung. Das Ausschlaggebende ist nach Faber eben die Armut des Geistes, sie erst bezeichnet die christliche Vollkommenheit[2].

Alle diese verschiedenen Tugenden und Forderungen stehen untereinander in Verbindung und sind im Grunde identisch. So kann die imitatio, die hier als Voraussetzung der geistigen Armut erschien, ein andermal mit der Apathie gleichgesetzt werden, als Selbstverleugnnng (mortificatio sui). Und diese ist wieder mit der Demut gleichbedeutend. Letztlich ist es die Disponiertheit zur Berührung mit dem Göttlichen, worauf es ihm ankommt. Das ist auch der Sinn und Erfolg der Gesetzeserfüllung. Als ein solches Halten der Gebote und Vermeiden des durch Gott Verbotenen wird denn dieses Disponieren (praeparatio) auch wohl einfach bestimmt[3]. So kann die Ethik Lefèvres in dem Wunsche sich zusammenfassen, in vollkommener Passivität das Göttliche in uns aufzunehmen: „O, daß wir doch, wenn wir irgend etwas tun, selbst beim Schreiben oder Sprechen, niemals selbst handelten, sondern gehandelt würden, d. h. Göttliches erduldend nur Instrumente abgäben; ... selig, die Er seiner Besitznahme würdigt!“[4] Es könnte nun scheinen, als bilde damit die Aufforderung zur Buße, die bei Lefèvre nicht fehlt, einen Widerspruch. Aber einmal kommt er nicht oft auf solche Notwendigkeit zu sprechen; und dann besitzt sie gar

1) A 22ᵃ.

2) A 156ᵇ: quid est illud unum? Sane paupertas spiritus.

3) B 185ᵃ: At quo modo praeparabimus nos? Si faciamus ea, quae facienda iubent divina praecepta: et ab iis abstineamus, quae eadem vetant esse facienda.

4) A 95ᵃ: et utinam cum quippiam agimus, ut cum scribimus aut loquimur, nunquam ageremus, sed ageremur agentes, hoc est divina patientes sola praestaremus instrumenta ... selig, quos suis occupationibus dignatur.

nichts von dem gebieterischen Ernst und der heischenden Strenge, die diesem Wort sonst innewohnt. Eine Anmahnung zur Besonnenheit, zum resipiscere, läßt die Buße sich besinnen, wo denn das größere und wahre Glück zu finden ist. Sie erinnert uns, den falschen Weg zu verlassen und auf den rechten zurückzulenken. Nur, daß es dann doch gilt, die Aufrichtigkeit dieser neuen Einsicht durch gute Werke zu bekunden. Die poenitentia wird demgemäß bestimmt als ein sich Hinwenden zu dem so barmherzigen Gott, und das Auffordern zur Buße als ein „Einladen zu großer Süßigkeit" [1]. Und auch die übrigen Bemerkungen fügen sich stets in den Rahmen dieser Ethik ein.

Solcher Art ist also die Sittenlehre Fabers. Führt diese ganze Aufgabenstellung nun in der Tat „von den eigenen Interessen des Subjekts" fort?

Wenn wir soviel von Selbstentäußerung, vom Verzicht auf eigenen Willen und von Demut lesen, die doch Selbstlosigkeit und Bescheidenheit ankündet, so sieht das ja wirklich aus wie eine Absage an den menschlichen Glückstrieb. Aber, die so vernehmlich erhobene Forderung nach Selbstaufgabe schließt mit der verheißenden Bemerkung, daß man so der Erhörung würdig sei. Und von der Demut heißt es, daß sie ein Weg ist, auf dem man um so sicherer zur Höhe gelangt. Welches sind denn nun die Wünsche, an deren Erhörung ihm liegt? Zu welchen Zielen will er auf so seltsamem Wege hinansteigen? Die Neigungen und Interessen Fabers sind zu skizzieren, und es ist zuzusehen, welche Bedeutung sie in seiner ganzen Anschauung besitzen.

Gleich zu Beginn des Paulus-Kommentars wird die Stellung des Priesters der eines Engels an die Seite gestellt. Daraus erwächst die Forderung, daß, wie die Engel sich gänzlich Gott zuwenden, so auch der Priester tun muß, „weil nur von daher Unsterblichkeit zu erlangen ist" [2]. Das klingt verhältnismäßig harmlos, schließt aber doch das menschliche Unsterblichkeitsverlangen in die Motivation der Mahnung ein. Oder aber, Faber greift auf das eigene Ehr- und Liebesbedürfen zurück, um das Gott-ehren und -lieben daraus abzuleiten; denn man soll Gott antun, was man sich selbst von ihm getan wünscht. Nun wird freilich sogleich ein solches

1) A 13 b: et Joannes, et dominus postea, ad magnam dulcedinem invitant, quando vocant ad hanc poenitentiam, id est, resipiscentiam.

2) Einl. z. Ev.-Komm. a 2 b.



Folgern von sich auf Gott eingeschränkt, als allein „Anfangenden" geltend: „Diese Regel ist von uns hergenommen und gilt für die unteren Grade. Die Vollkommenen aber sehen nicht, wie die anderen, auf sich selbst, sondern auf Gott"[1]. So wird denn sehr häufig eingeschärft, nicht auf sich selbst zu blicken, sondern auf die Herrlichkeit dessen allein, der alles Gut ist. Nur in dieser Richtung liegt das Glück: „Glücklich, die zum Schauen göttlicher Dinge zugelassen werden!" „Selig, die Gott seiner Besitznahme würdigt!" „Unendlich süß ist es, in der Betrachtung der göttlichen Güte zu schmelzen und zu vergehen!"[2] Göttlichen Offenbarungen strebt er zu; zu Gott will er hinaufgerissen werden, das Menschliche in sich durch Göttliches absorbiert fühlen. Wir empfangen in uns die Werke der göttlichen Kraft als Lohn, wenn wir eifrig in Gottes Wegen wandeln und ihm zu gefallen streben[3]: „Christus ist vom Himmel herabgekommen, uns mit Unsterblichkeit zu nähren und durch seinen Geist mit vollkommener Liebe zu berauschen", so heißt es in der Vaterunser-Auslegung, damit zugleich aufzeigend, wohin der Sinn dieses Humanisten geht. Im Himmel aber sollen uns alle Wünsche gestillt, gesättigt, überreich erfüllt werden[4]. Es gibt keine andere Glückseligkeit — erklärt uns Faber — als durch die Betrachtung dessen, von dem sie stammt. Von wem aber kann sie stammen, wenn nicht von Gott, der allein glücklich ist?[5] Doch das alles ist nur untergeordnet gegenüber dem letzten Ziel, das seinem Geiste vorschwebt: der mystischen Vereinigung mit Gott selbst. Sie ist die kostbare Perle, die wir durch die Absage an alles Irdische erwerben. In göttlicher Entzückung ist man ganz in ihn hineingelangt, noch über das Betrachten und Anschauen Gottes hinaus: „Das ist die Blindheit, die seliger ist als alles Sehen; diese Ekstase, dies Außer-

---

1) A 34ᵇ.

2) A 141ᵃ: feliciores ..., qui rebus divinis inspectandis admittuntur. A 95ᵃ: benedicti ..., quos suis occupationibus dignatur. A 52ᵇ: in cogitatione bonitatis divinae liquescere et deficere: ... quae ... sunt suavissima et levissima.

3) A 34ᵃ: alii contemplatione et oratione pulsando, usque ad divinum conclave perveniunt, et eis aperitur, et vident et audiunt arcana ineffabilia. A 285ᵇ. B 184ᵇ.

4) A 128ᵃ: Christus ist im Himmel gegenwärtig amore inebrians, et ineffabili incomprehensibilium bonorum copia omne desiderium sedans, satians, exuperans.

5) A 74ᵃ: neque ulla beatitudo aliter tribuenda est, quam illius contemplatione a quo est. A quo enim esse potest, nisi a deo, qui solus beatus est?

sichsein ist kein Mangel, sondern eine Seligkeit, die größer ist als irgendeine Seligkeit, die genannt oder begriffen werden kann."[1] Dies ist das Versinken des Tropfens im unendlichen Meere, das Eingehen des Funkens in das große Feuer. Dieser „mystische Tod" ist das höchste Leben[2].

Das sind die tiefsten Neigungen, die diesen Mann beseelen, nach Unsterblichkeit und ewigem Leben, nach Glückseligkeit, Gottschauen und Einung. Wie stimmen diese Wünsche zu den Forderungen, von denen oben die Rede war? Daß es nämlich lediglich Gottes wegen zu handeln gälte, daß auf Gott allein unser Augenmerk gerichtet sein dürfe, ohne daß wir im mindesten mehr auf uns selbst sehen? „Nicht durch Ehre, nicht durch Reichtum oder Lust soll man sich zum Wirken bewegen lassen", ipsum solum attendere; selbst nicht um der ewigen gloria willen dürfen wir etwas ins Werk setzen, „weil wir ja dann nicht wegen Gott allein uns mühten, noch ihn völlig zu unserem Ziel machten"[3]. Mit solcher Ausschließlichkeit werden wir für unser Streben einzig auf Gott gewiesen, daß alle niederen Rücksichten, namentlich die auf uns selbst und unser Glück dadurch unmöglich gemacht erscheinen.

Es sieht aus, als liege hier ein Zwiespalt vor zwischen dem als recht und dem als erwünscht Erkannten, ein Konflikt zwischen Pflicht und Neigung. Denn die Forderungen der Sittlichkeit gingen auf Selbstaufgabe, hier aber bestehen trotz alledem sehr bestimmte Wünsche im Innern des Menschen fort, ohne daß ein Ausgleich zwischen beiden möglich scheint. In Wirklichkeit aber liegt ein Widerspruch gar nicht vor. Hier so wenig wie bei der Lehre der späteren Mystik, die Gott um seiner selbst willen lieben heißt, ist an ein tatsächliches Auslöschen der eigenen Neigung zu denken, das etwa von uns gefordert würde. Nur daß hier das eigene Interesse in höchstem Grade sublimiert ist; allein Gott selbst, der wirkliche

---

1) A 76b: haec excaecatio visione felicior. Non ergo haec in sanctis dicunt defectum, sed ex plenitudine omnia felicitante, divinitatis excessum, ut sit in omnibus felicitas omni felicitate, quae dici aut apprehendi possit, maior.

2) A 52b: ut stilla aquae in immenso pelago et scintilla in igne maximo. De tribus Magd. d 2b: in quibus (amatoriae ἐκστάσεις) mori et liquescere, vita.

3) A 35b, 30a, 29a: quia tunc neque propter deum solum operaremur, neque ipsum prorsus finem faceremus.



Gottesbesitz vermag diesem gesteigerten Verlangen Genüge zu tun. Es ist der religiöse Glückstrieb, auf seine oberste Stufe erhoben; seine Erfüllung bildet das letzte Motiv allen Handelns und das Ziel des menschlichen Daseins. Das „Interesse des Subjekts“ ist beibehalten, nur: Dieses Interesse ist Gott!

Nun aber ist in der Tat alles auf Gott bezogen: Von Christus und den Heiligen fort weist er auf Gott allein als Gegenstand des Kultus. Ein solcher Gottesdienst aber verbürgt uns das ewige Leben und ist von der höchsten Wichtigkeit für Könige und Länder wie für den Einzelnen[1]. Unser Leben soll hingehen in geistlichen Exerzitien, durch die wir Gott zu gefallen trachten[2]. Dem Nächsten gilt unsere Liebe, weil er Bild und Gleichnis Gottes ist, und um Gottes willen; in der Nachahmung des „überguten Gottes“ sollen wir auch den irrenden Bruder zurechtführen. Hier, nicht bei der Schilderung der menschlichen Aufgaben, schließt sich am besten die Aufforderung an, die an mehreren Stellen der Kommentare an die Leser gerichtet wird: Gott über alles zu ehren. Denn nicht als Gebot, sondern als Vorzug erscheint diese Aufforderung. Ihre Erfüllung ist an Bedingungen geknüpft, man muß dazu begnadet sein; Voraussetzung ist dafür, daß Gott uns zuläßt zum Schauen der göttlichen Dinge. Im übrigen aber bedeutet dieses semper honorare Gottes, das „im verborgenen Schweigen“ vor sich geht, daß wir Gott, dessen Werke wir „mit flammender Liebe über alles preisen“, nicht nur äußerlich, sondern in unserem innersten Wesen als höchsten Wert anerkennen und mit dem stärksten Affekt dieser Anerkennung Folge geben[3]. So sind wir denn für nichts offen als für das, was von Gott kommt.

Die alleinige Gottbezogenheit schaltet den menschlichen Glückstrieb nicht aus. Doch wir fragten, wie sich die Aufgaben, die uns gestellt sind, mit ihm vertragen: Sie dienen als Bereitung. Die Ethik zielt einfach darauf ab, die Vorbedingungen zu schaffen, unter denen allein unser Streben verwirklicht werden kann. Wenn das Gefäß leer und rein ist, so wird es mit dem Göttlichen an-

1) A 181ᵃ, Einl. a 2ᵃ.

2) A 109ᵃ: spiritualibus mentis exercitiis.

3) A 141ᵃ: (feliciores ... qui ... admittuntur), et secreto silentio deum super omnia honorant, et eius magnificant opera, flammantes et ardentes dei super omnia delectione ac charitate.

gefüllt. Nur Gott allein kann unser Sehnen nach ihm stillen und zum Ziel führen; aber die Voraussetzung dazu, der Zustand der Passivität, die allein für Gott geöffnet ist, muß vom Menschen hergestellt werden, — und darin besteht ja der Inbegriff aller Forderungen der Faberschen Ethik[1].

Welches sind nun die Formen, unter denen sich diese Verbindung von Göttlichem und Menschlichem vollzieht? Welches die Kräfte, die das Eine in das Andere überführen? Wenn der Mensch sich den Zielen, die er zu erreichen strebt, also vor allem der unio, naht, so geht er damit in einen Zustand über, der außer- oder oberhalb seines klaren Bewußtseins liegt. Diese Zuständlichkeiten werden stets mit Worten geschildert, die nicht erst von Faber geprägt sind, sondern von jeher in der Geschichte der abendländischen Mystik eine Rolle spielen.

Es ist zweckmäßig, eine Anzahl solcher Sätze zusammenzustellen, auch wenn einige davon schon in anderem Zusammenhang verwendet wurden. Oberhalb der normalen Vernunfttätigkeit liegt bereits das „im Geist betrachten", das allem bloßen Nachdenken weit überlegen ist: es gelangt zu Erkenntnissen, die diesem unerreichbar sind[2]. In diese Sphäre gehört auch das „Schauen", gleichfalls nur Begnadeten zugänglich. „Glücklich, die zum Schauen göttlicher Dinge zugelassen werden!" Man muß Christus in Geist und Glauben schauen, es genügt nicht, ihn täglich im Sakrament zu sehen; ja, auch der Glaube wird gradezu beschrieben als „das Schauen, durch das man Gott schaut"[3]. Aber auch das Betrachten ist nur ein Ansatz, und das „Schauen" noch nicht das „Einswerden".

Im Himmel erwartet uns ein „Berauschtwerden mit vollkommener Liebe". Der Zustand der Gottvereinigung ist der der Ekstase; die mystische Dunkelheit, die nicht etwa einen Defekt, sondern höchste Seligkeit darstellt. Der Lohn, der denen zuteil wird, die arm am Geist und demütig sind, ist eine göttliche Entzückung. Wie Faber einmal die Lehre des Evangeliums kurz zusammenfaßt, da begreift er als

1) A 156b, C 76a.

2) De trib. Magd. f 4b: lege si cordi est Cusam et alios, quibus in spiritu contemplando datum est magis nosse, quam humana cogitatione attingere.

3) A 16a, C 44a fides: visio qua deus videtur.

deren wesentlichsten Inhalt die Liebe, die Demut, und als drittes: das Schmelzen und Vergehen in der Betrachtung der göttlichen Güte, wie ein Tropfen im Meer, — also ein Entsinken des Bewußtseins![1] Und von dem Angeld der ewigen Glückseligkeit, das heiligen Seelen schon hier gespendet wird, heißt es ganz entsprechend, es seien amatoriae ἐκστάσεις, in denen zu sterben und sich aufzulösen erst wahrhaft leben heißt[2]. Von dem secessus mentis, in dem Gott gefunden wird, ist mehrfach die Rede[3]. — Also eine rein mystische Heilslehre!

Wie aber denkt sich Faber deren Verwirklichung? Es fehlt zwar nicht an psychologischen Anweisungen, die das Herbeiführen solcher Zuständlichkeiten erleichtern; man wird etwa angewiesen, „sich in sein Herz hinein zu sammeln" (das bedeutet eine Konzentration auf das eigene innerste Selbst), unter Ausschluß aller Sinneseindrücke; Weisungen wie sie in mehr oder minder ausgeführter Form allen mystischen Kreisen eignen. An eine eigentliche Seelentechnik aber ist bei Faber nicht zu denken; es bleibt bei allgemeinen Wendungen. Doch entscheidend ist erst ein anderes: das treibende agens in diesem ganzen Prozeß, ehe er in Gott zur Ruhe kommt, ist die Liebe, — wenn man dabei auf das Psychologische sieht (bzw. auf die Form, in der Gottes förderndes Eingreifen im Menschen wirksam wird). Die Liebe ist es, die alle Werke erst wertvoll macht; sie ist das kostbarste aller Charismen, von ihr kann es bei Faber geradezu heißen, sie sei der entscheidende Wesenszug eines Christen[4]; und sie ist ihm eine der drei Hauptlehren des Evangeliums[5]. Sie muß geistig und fruchtbar sein und ist dann ein Zeichen dafür, ob wir in Gott sind[6]. Die auszeichnendsten Prädikate gelten ihr: sie ist rein, heilig, geistig, lebendig machend, einfach. In der mystischen Stufendreiheit, purgatio, illuminatio, consummatio oder unitio, die auch bei Faber ungemein häufig verwendet wird, fällt der Liebe die höchste Stufe zu. Sie ist durchaus affektiven Charakters, sie „berauscht"; die Seelen, denen

1) A 128[a]: amore inebrians A 30[a] (4. Bitte des V. V.): ut ... spiritu suo inebriaret perfecta charitate, ut unum cum deo efficeremur. A 52[b].

2) De trib. Magd. d 2[b]: eas pati amatorias ἐκστάσεις, quibus sanctae animae dilecto suo in aeternae foelicitatis arrabone iunguntur.

3) A 131[b]: in secessu mentis quaerere deum. 182[b].

4) A Einl. a 2[a]. 5) A 52[b]. 6) C. 54[a. b].

sie innewohnt, „flammen und brennen“ [1]. Was aber ist ihr eigentliches Amt? Da bietet sich uns eine ganze Fülle von Aussagen: Sie „erhebt in die Höhe“, sie strebt hin zu der göttlichen Güte, sie führt an Gott heran; die göttliche Liebe vollendet, macht aus Irdischem Himmlisches, sie allein steigt in den Himmel auf. Es ist der Liebe eigentümlich, den, der liebt, der geliebten Sache zu verschmelzen; sie macht den Liebenden mit dem Geliebten, d. i. Christus, eins. Sie führt über in Gott, sie macht eins mit Gott! [2]

So heißt es also, Liebe in sich hervorzurufen. Freilich nicht so, wie in der bernhardinischen Seelenschulung durch Betrachtung der Passion Christi Empfindungen des Mitleids und der Hingebung erweckt werden. Und auch das ist nicht Fabers Art, daß er in uns Gegenliebe entzünden wollte durch ein Aufführen der einzelnen Liebeserweise Christi. Die Betrachtung zwar spielt auch bei Faber eine Rolle. Aber es ist nicht die des menschlichen Lebens Christi wie in der Passionsmystik; vielmehr faßt er das Leben Christi meist symbolisch, als sähe man da im Gleichnis nur die eigenen Aufgaben vorbildlich gelöst. Dementsprechend sind bei Faber denn auch Züge, die aus der Passionsmystik stammen, kaum zu finden; und auch nur gelegentlich solche aus der Brautmystik [3]. Seine Betrachtung gilt dem Wesen, der Güte, mehr als den einzelnen Liebesbeweisen. Sie befaßt sich auch mit der Art und der Leistung der Liebe selbst; in dem Reflektieren über das Wirken der Liebe bildet sie selber sich immer neu. Im Anschauen Gottes entflammt

1) Der Hoffnung gehört meist die Reinigung, die Erleuchtung dem Glauben. Auch die eigene Leistung seines Kommentars stellt sich Faber unter diesem Gesichtspunkt dar; bescheiden aber nimmt er nur die unterste Stufe, die purgatio, für sich in Anspruch. Wie diese Gedanken auch in seinem Kreise lebten, zeigt ein Erlaß seines Freundes Briçonnet, des Bischofs von Meaux, worin es heißt: le ministère épiscopal est tout évangélique. L'évêque est un ange envoyé par le Christ, chargé de son message, et qui accomplit l'office des anges, de purger, d'illuminer, et de rendre parfaits les âmes. (Nach Imbart de la Tour, Les origines de la Réforme, Paris 1914, Bd. III, S. 111), A 141[a].

2) C 48[a]: Der amor dei ist purus, sanctus, spiritualis, vivificans, simplex, elevans, et in deum transformans. A 27[b]: ab hac (charitate) maxime perfecti esse possumus. 85[a]: (Gott) tangitur amore: amori proprium, agglutinare eum qui amat rei amatae. C 75[b]: o charitas dei, quae omnia perficis, quae e terrenis coelestes efficis, quae sola in coelum ascendis, quae unum cum deo efficis, transformans semper in id quod est optimum.

3) B 184[b].

sie, oder mehr noch, sie wird von Gott eingegossen wie ein berauschender Trank: Denn auch hier gilt wieder, daß göttlichen Ursprungs ist, was vollkommen ist.

Gehört die Art dieser Liebe nicht der bernhardinischen, d. h. der verbreitetsten[1] Form der Mystik an, so ist sie doch nichts Fremdes in der Geschichte der Mystik: Es sind wesentlich die Funktionen des griechischen Eros, die diese Liebe ausübt, der ja schon seit alters her auch in der christlichen Mystik seinen sicheren Platz behauptet. Die Liebe dient danach gleichsam als Vehikel, durch das sich der Mensch aus seinen Niederungen zu höherer Existenzform erheben soll. Denn diese Liebe strebt immer dem Höheren zu, und ihre Stärke richtet sich nach dem Wert des Objekts. „Denn nichts ist liebenswert, was nicht gut ist, nichts wahrhaft liebenswert, was nicht wahrhaft gut ist, nichts zuhöchst liebenswert, was nicht zuhöchst gut ist.“[2] Gott aber ist dies zuhöchst Gute. Darum ist denn einzig Er das Ziel, dem die Liebe sich zuwendet. Doch mit dem Objekt steigt auch der Wert des Subjekts dieser Liebe; denn es ist ja ihre Art, den Liebenden anzugleichen an den Geliebten: „Sie verwandelt immer in das, was das Beste ist“, d. h. Gott, und „von da können wir am meisten vollkommen sein.“[3] Der Mensch wird durch solche Liebe über seine natürliche Bedingtheit hinausgehoben und einer göttlicheren Daseinsweise zugeführt. Es geht ein allgemeines Streben durch die Natur zu Gott hin, um sich ihm anzugleichen, nur daß es im Menschen allein bewußt wird[4]; durch Gottes „Spuren“ aber, d. i. eben durch Liebe, müssen wir uns ihm nahen, und diese Liebe ist es auch, die uns vollendet, die uns an Gott heranbringt und in ihn verwandelt. Also eine ganz einheitliche Vorstellung! Es ist eigentümlich zu beobachten, wie neben dem gerade ausgeführten auch noch andere Gedanken aus der griechischen Mystik im Nachhall sich hier vernehmen lassen. Der Gegensatz z. B. von „Vielheit“ und „Zerstreuung“ als dem Verkehrten und

---

1) Siehe H. Böhmer, Loyola und die deutsche Mystik, 1921, S. 11.

2) A 27ᵇ: charitas enim est aemulatio divinae bonitatis: nam nihil amabile, nisi bonum; nihil vere amabile, nisi vere bonum, nihil summe amabile, nisi summum bonum; et ab hac maxime perfecti esse possumus.

3) A 27ᵇ.

4) A 31ᵃ: nam tametsi cuncta bonitatem eius aemulentur, solus tamen e rebus sensibilibus homo divinam imitationem cognoscit.



der „Einheit" als dem Erstrebenswerten ist auch bei Faber noch lebendig. Ebenso wird das Werk Christi wohl unter diesen Gesichtspunkt gerückt: Christus sammelt und eint, während der Teufel zerstreut[1]. Das sind alles Aussagen, die einander ergänzen und in Fabers Denkweise sich gut einfügen, die aber nicht auf die calvinische Geisteshaltung hinweisen.

Auch in der Gottesvorstellung Fabers sind die Züge am stärksten herausgehoben, die dieser Denkweise entsprechen. Der zürnende Ernst, die richtende Strenge treten ganz zurück (gewiß nicht im Sinne Calvins). Was dem mystischen Heilsverlangen entgegenkommt, das macht Gottes Wesen aus; die übrigen Aussagen haben einen mehr konventionellen Charakter. Faber blickt „auf die Herrlichkeit" dessen, „der alles Gut ist"; er weist uns an, „zu schmelzen in der Betrachtung der göttlichen Güte". Gott ist das einzige Ziel unserer Liebe. In der Nachahmung des „übergüten Gottes" helfen wir unserem Nächsten. Alle Liebe, Neigung, Süße, Güte, Gnade und Fürsorge sind in Gott vereinigt. Wir preisen „jene wunderbare Milde, jene unermeßliche Gnade, jene unbegreifliche Güte Gottes". Liebe ist seine Spur[2]. Es sind durchaus solche Bestimmungen, die in Fabers Gottesbegriff vorwalten; einzig die „majestas" scheint anderer Art. Aber es ist die Majestät der Unermeßlichkeit (majestas immensitatis dei), nicht die der gebietenden Hoheit. Schon der Ausdruck erinnert an das Meer, in dem der Wassertropfen verrinnt (immensitas pelagi); wir bleiben auch damit im mystischen Bereich[3]. Die Anweisungen, die unser Verhalten gegen Gott regeln, gehen in gleicher Richtung: „das Gebot, Gott zu lieben, ist früher als das, ihn zu fürchten"! Wie das Licht eher ist als der Schatten, so ist die Liebe früher als die Furcht[4]. Gott verlangt nach Liebe, nicht nach „knechtischer Furcht"; die Furcht, die

1) A 55[b]: Beelzebub Christo contrarius est; nam Christus colligit et unit ad deum, ille autem dispergit et a deo separat. 16[a] (Unterschied zwischen Christentum und anderen Religionen): illi ad multa disperguntur, hic ad unum colligitur.

2) A 30[a].

3) Z. B. 52[b]: profunda nihilitatis suiipsius in dei immensitate agnitio.

4) A 163[a]: Nam ut lux umbra prior, sic dilectio timore, et praeceptum de diligendo deo, praecepto de timendo. 119[b] (vom schlechten Knecht): nunquam eum amavit, sed serviliter timuit, quem timorem dominus non requirit.

man Gott schuldet, ist nichts anderes als augusta reverentia[1]. Nach Gottes Willen soll sich der unsere richten, denn Er ist die Wahrheit der Gerechtigkeit und Güte. Als der erste und zuhöchst gute ist der göttliche Wille das Maß aller Dinge[2]. So bleibt Gott zuvörderst das höchste Gut, der höchste und ausschließliche Gegenstand unseres Verlangens, dessen Gemeinschaft die Seligkeit ist, mit dem uns zu verschmelzen, in dessen unendlicher Fülle zu versinken, das letzte Ziel unserer Sehnsucht darstellt: Auch die Gottesvorstellung Fabers paßt in den Rahmen seiner sonstigen Anschauungsweise hinein.

Es war erforderlich, die Gotteslehre mit heranzuziehen und sie möglichst durch Fabers eigene Worte darzustellen, um so die Anschauungen dieses Mannes im ganzen klarer hervortreten zu lassen, in deren Zusammenhang die von Scheibe zitierten Sätze gehören. Würde man diese Sätze für sich betrachten, ohne dabei die Denkweise zu berücksichtigen, aus der heraus sie geschrieben sind, so könnte man in der Tat leicht einen „calvinischen" Geist in ihnen vermuten. In ihrem Zusammenhang aber verlieren sie sogleich das reformierte Gepräge und erhalten einen durchaus uncalvinischen Sinn. So erübrigt es sich, die aus Fabers Vaterunser-Auslegung von Scheibe abgedruckten Ausführungen im einzelnen durchzugehen: Daß man Gott mit aller Liebe und Verehrung um seiner selbst willen feiern müsse; daß man das geistige Auge auf Ihn allein richten und nicht auf uns selbst zurückwenden dürfe; daß Er von allen in seinem Reich gepriesen und geehrt werde, — das ist alles nicht auffällig. Gerade auch in dieser Vaterunser-Auslegung sind die „menschlichen Interessen" stark berücksichtigt. Man lese nur, wie da um Unsterblichkeit gebeten wird, um ein Berauschtwerden mit vollkommener Liebe, um ein Einswerden mit Gott. Es sind durchaus die gleichen Gedanken, wie sie auch sonst überall in diesen Kommentaren vorgetragen sind. Die Worte, die nach Scheibe den Menschen über sich selbst hinausweisen sollen, tun das in Wahrheit nicht. Damit wäre also auch die zweite von Scheibe angegebene Übereinstimmung fortgefallen, die Calvin mit Lefèvre verbinden soll. Eine von den Interessen des Subjekts fortweisende Tendenz

1) Einl. z. Ev. Komm. a 2b: timor augustam quandam reverentiam signat.

2) A 30a.



läßt sich bei Faber nicht auffinden, nur deren Sublimierung[1]. Das Menschenleben ist nach Faber auf ein Ziel gerichtet, das mit dem von Calvin gewiesenen keine Verwandtschaft hat.

3. So bleibt nur noch die Frage zu beantworten, die durch die dritte Vermutung Scheibes sich erhebt. Danach erfolgt bei Faber die Ablehnung der katholischen Anschauungen weniger aus dem Motive, daß sie die Heilsgewißheit unsicher machen, als daß sie der Bibel, dem Willen Gottes, der Ehre Gottes und Christi widersprechen, — ganz wie bei Calvin! Wie verhält es sich damit?

Scheibe beruft sich dabei auf die Darstellung von Fabers Anschauungen durch K. H. Graf[2], die auch sonst für die Kenntnis Fabers weithin maßgebend geworden ist. Nach Graf ist Faber „zwar nicht äußerlich, doch innerlich aus der katholischen Kirche ausgetreten" (S. 212); „er war seiner Überzeugung nach vollkommen Protestant" (S. 213). Es wird nötig sein, die Frage wieder aufzunehmen und die einzelnen Argumente zu prüfen, die eine solche Annahme stützen.

Welche katholischen Anschauungen lehnt Faber denn ab? Zunächst scheint ein evangelisches Empfinden ihn gegen die Heiligenverehrung sich auflehnen zu lassen. Er weist den Leser vom Dienst der Heiligen fort zu dem Kultus des einen Gottes. Er warnt nachdrücklich davor, nicht aus ihnen als Nothelfern gegen allerlei einzelne Unglücksfälle Heidengötter zu machen, eine neue Ceres, einen neuen Neptun. Aber nie erreicht seine Kritik die Schärfe etwa der des Erasmus; und es ist nur der Kultus der Heiligen, den er mißbilligt, die Vorstellung von ihrem Eintreten für das Heil der Menschen wird dagegen von ihm nicht bezweifelt; und ihrem Vorbild und ihren Vorschriften nachzutrachten, mahnt er mit Ernst. Die Ausstellungen, die Faber an diesem Punkte erhob, erklären

1) An diesem Resultat kann auch nicht irre machen, daß wir bei Faber hin und wieder Gedanken begegnen, die aus nicht-mystischer Denkweise stammen, wie etwa dem von der Sündenvergebung. Wenn bisweilen die Sündenvergebung als Ziel und Lohn, also als ein „Interesse" des Menschen erscheint, so ist das insofern kein Gegengrund gegen die Annahme einer mystischen Abzweckung von Fabers Christentum, als erstens dieser Gedanke zurücktritt und er zweitens bei Faber seinem ursprünglichen Sinn entfremdet ist. Die Sündenvergebung besteht nach ihm in dem Eingießen einer übernatürlichen Kraft.

2) Karl Heinr. Graf: Jacobus Faber Stapulensis (in: Zeitschrift für die historische Theologie, 1852, S. 3), bis heute die grundlegende Darstellung.



sich unschwer aus der Ausschließlichkeit seiner mystischen Gottbezogenheit.

Wenn die Sorbonne ihm verübelte, daß er geistbegabte Laien verstockten Theologen und Klerikern überordnete, so ist es nicht nur Tauler, der diesen Gedanken mit ihm teilt! Kräftiger klingt, und wie eine antirömische Polemik, wenn Faber die Kirche nicht auf Petrus, sondern auf Christus gegründet sein läßt; die „Schlüssel“ sind die doctrina fidei, die Lehre Christi, nicht die Pontifikalgewalt; und sie sind dem Petrus nicht gleich gegeben, sondern erst bei der allgemeinen Eröffnung des Schriftverständnisses (Lc. 24, 45) und der Geistausziehung; auch sind sie nicht ihm allein übertragen, sondern allen, die im Glauben über Christus die Kirche bauten [1].

Aber das bedeutet nicht mehr, als was auch sonst in der humanistischen Bewegung dieser Zeit vorgetragen wurde. Wenn dann Faber klagt, wie die Urkirche allmählich abgewichen sei und zur Zeit Konstantins ganz ihre Art geändert habe, so ist auch das nicht notwendig der Ausdruck evangelischer Gesinntheit. Ist doch der Gedanke dem ganzen Mittelalter durchaus geläufig, und war doch die Erneuerung des Urchristentums das eigentliche Ziel weiter Humanistenkreise!

Von einem Wunsch nach Abschaffung des Mönchtums, den Graf als einen weiteren evangelischen Zug bei ihm findet, ist doch in der Stelle, die er als Beleg anführt (S. 45), nichts zu entdecken. Faber ermahnt die Stände, in die die Christenheit zerfällt, daß sie in gegenseitiger Liebe sich zusammenschließen, nicht aber will er die Stände selbst aufgehoben wissen [2]. Im ganzen bleibt das Mönch-

---

1) A 74 b: ne quis dicat Petrum esse petram supra quam fundata est ecclesia: nam quod Petrus non sit petra, et tanto quoque minus firma petra, dominus paulo post satis detexit, cum dixit ei: Vade retro satana, usw. Die Schlüssel bedeuten nicht pontificiam ligandi solvendique potestatem, sondern die doctrina Christi, doctrina fidei, verbum dei. ... neque eas solus a domino accepit Petrus, sed etiam caeteri omnes, qui in fide aedificaverunt supra Christum iuxta Christi domini voluntatem ecclesiam.

2) B 101 a: qui Christiani sunt, idem sentire debent ...; et id quidem maxime in iis quae religionem respiciunt ... Sunt tamen religionis diversi status et gradus. Nam hii in saeculo manent, Christo servientes; hi saeculum fugientes antris claustrisque se propter Christum occludunt. Omnes tamen seu in saeculo manentes ... seu saeculi fugam arripientes ...: religiosos Christi se nominare debent. 101 b; Paulus würde sagen: non sint in vobis scissurae, sitis autem perfecti in



tum außerhalb seiner Betrachtung, es gehörte ohnedies nicht zu den großen lebendigen Faktoren seiner Zeit. Die Sache aber, um die es dabei geht, das Verlassen der Welt, selbst zu strenger Abtötung, das „Betrachten" als höchster Lebensinhalt bleibt durchaus anerkannt. Man könnte eher noch umgekehrt von einer Ausdehnung der mönchischen Ideale auch auf die Laien in dieser Auffassung reden; Faber ist keineswegs geneigt, einer neuen, weltlicheren Lebensgestaltung das Wort zu reden. So fehlt es im ganzen wohl nicht an Ausstellungen, die Faber an dem Zustand des Christentums seiner Zeit erhebt. Das alles bleibt doch mehr in Randgebieten. Findet man dogmatische Inkorrektheiten bei ihm, wie vielleicht in der Abendmahlslehre (vgl. Graf, S. 39), so darf das nicht wundernehmen bei einem Mann, dem es auf ganz anderes ankam als auf schulgerechte Präzision des Ausdrucks; und anderseits war der Umkreis dessen, was als orthodox zu gelten hatte, damals noch nicht so scharf umrissen wie nach Trient. An ein bewußtes Abweichen von der katholischen Lehre ist bei keinem der bisher besprochenen Punkte zu denken.

Entscheidend aber ist, ob Faber — und sei es immerhin in halbversteckter Form — an den Grundfesten des Katholizismus zu rütteln unternimmt: Denkt Faber in den prinzipiellen Fragen evangelisch?

Da glaubt Graf nun geradezu einen Angriff auf die katholische Auffassung des Gottesverhältnisses selbst feststellen zu können (S. 42. 83). Eben wie Luther soll Faber die alte rechtliche Auffassung des Christentums gebrochen haben, so daß nun nicht mehr eigene Leistungen, sondern allein die schenkende und vergebende Gnade Gottes es ist, worauf das Leben des Menschen im letzten Grunde ruht: Auch Faber scheint ein Prediger der Paulinischen Rechtfertigungslehre zu sein! Hören wir Faber selbst. „Wo sind nun die, welche glauben, sich durch ihre eigenen Werke von der Sünde befreien zu können? Sie sollen einsehen, daß sie diese Gnade Christo allein verdanken, und aufhören, das Verdienst ihrer Werke zu rühmen." Er preist die Menschen, die „gerecht sind durch

eadem mente et in eadem sententia. alioqui vestra religio non est religio, sed superstitio quaedam. Dazu Fabers Klage in seinem Psalterium (b. Herminjard I, 481) über den Niedergang der Klöster durch Vernachlässigung der studia pietatis.



Glauben und Gnade und ihre Gerechtigkeit nicht Werken zuschreiben, sondern der Gnade und Barmherzigkeit, obwohl sie heilige und gute Werke des Glaubens haben und noch viel bessere, als die des Gesetzes sind; von denen sagt Paulus: gerechtfertigt umsonst durch seine Gnade"[1]. Das führt, scheint es, unbedingt zu der Annahme, daß Faber in dieser entscheidenden Frage das Bewußtsein von einem ausschließenden Gegensatz gehabt und sich entschlossen auf die eine Seite gestellt habe. Und auch das könnte ebensogut bei Luther stehen, wenn Faber Gottes Ehre darin sieht, sich der Sünder zu erbarmen und sie zu rechtfertigen[2]. Doch der Gedanke kann auch anders gewendet werden. Da ermahnt Faber seine Leser: „Schreibt Euch selbst nichts, sondern alles Gott und seiner Gnade zu"[3]; „glücklich also, wer lebendigen Glauben hat, wer durch Gnade, nicht durch Werke lebt, und wenn auch viele Werke vorhanden sind"[4]. Hierbei könnte es fast so aussehen, als handele es sich um eine Spezialforderung, nicht aber um ein Axiom. Die von Graf (S. 43) angeführte Belegstelle, die von den eigenen Werken fort auf Christi Werke weist, gibt eine Begründung: Das härteste Leben nützt nichts, wenn du dabei auf dich selber schaust und glaubst, daß deine Werke dich retten werden; denn du folgst dann nicht Christus, sondern dir selbst! So urteilt er auch sonst: „Hält man seine Werke für heilbringend, so sieht man sich selbst an"[5]. Damit ist deutlich ein fremder, uns freilich schon bekannter Gedanke in diesen Zusammenhang hereingeholt. Auffälliger ist noch ein anderes, der Satz, der Gottes Ehre im Rechtfertigen des Sünders bestehen läßt, geht aus: „auch umsonst durch seine Gnade und Barmherzigkeit!" Das „auch" zeigt an, daß das hier Gesagte nicht einfach die Regel ist. Und wer sind die von Faber gepriesenen Menschen, die durch Glaube und Gnade gerecht sind? „Die, welche die Klugheit der

---

1) A 348b, 185a: iusti sunt fide et gratia, suam iusticiam non operibus attribuentes, sed gratiae et misericordiae: et si habeant opera fidei et sancta et bona, ac etiam multo meliora, quam quae sunt legis, de quibus ait Paulus: iustificati gratis per gratiam ipsius.

2) C 45a: eius (Gottes) gloria est misereri et iustificare peccatores etiam gratis sua gratia et misericordia.

3) A 16a. 4) Ebenda.

5) A 48a: si austeriorem vitam ducas, quam olim Hilarion et omnis turba Thebaidarum et Tabenniotarum, et te respicias, existimans opera tua te salvatura, crucem fers, sed non sequeris Christum, sed teipsum.

Gerechten haben, d. h. den Glauben Christi, den Geist und das neue Gesetz."[1] „Geist" und „neues Gesetz" aber sind noch weniger dieser paulinischen Gedankenfolge ursprünglich eigen als das mystische Auf-sich-selbst-sehen. Und so wird klar, daß wir doch nicht so selbstverständlich bei Faber die evangelische Denkweise vor uns haben, sondern daß die Frage noch weiter untersucht werden muß.

Da ist nun zunächst auffallend, mit welcher Regelmäßigkeit das Christentum als das „neue Gesetz" bezeichnet wird. „Vom Beginn des neuen Gesetzes an"[2] — so gedenkt er der Anfänge des Christentums! Dies Gesetz ist die unverbrüchliche Grundlage des christlichen Lebens. „Das neue Gesetz, das evangelische Gesetz, ist einmal von Christus gegeben und von den Aposteln publiziert (evulgata), es darf ihm nichts hinzugefügt, nichts abgezogen, nichts daran geändert werden."[3] Christ sein bedeutet ihm soviel als: „nach dem Gesetz des zweiten Adam leben". Und ein gesetzlicher Zug geht durch alle Gedankenführungen Fabers hindurch. Gewiß, auf Christus, nicht auf die eigenen Werke soll man sein Vertrauen setzen; aber die Leistungen Christi kommen nur denen zugute, die zur Einsicht gelangen und den Spuren Christi nachfolgen[4]. Freilich, das Licht, das der Herr von den Jungfrauen verlangt, die seiner Ankunft entgegengehen, ist der Glaube. Doch das Öl, das in diesen Lampen brennt, sind die Werke des Glaubens und der Liebe; „und wie die Lampe erlischt ohne Öl, so auch die Gaben Gottes ohne Werke"[5]. Wo die Zeit, die Werke des Glaubens zu üben, aber noch nicht herangekommen ist — wie bei den kleinen Kindern —, da mag vielleicht noch der Glaube allein zur Gerechtigkeit genügen (entweder der durch den Geist eingegossene, der seinerzeit sich beweisen muß, oder aber der Glaube der Eltern)[6]. Jedoch für die Erwachsenen gilt, daß der Glaube allein nicht ge-

1) A 185ª: prudentia iustorum, quae est fides Christi, spiritus et lex nova ... quam qui habent, iusti sunt fide et gratia ...

2) A 131ᵇ: ab exordio novae legis. 3) C 72ᵇ.

4) A 26ª: secundum legem secundi Adam vivere. A 18ᵇ: in salutem eorum qui resipiscunt et sequuntur vestigia.

5) A 104ᵇ: ut autem lampas sine oleo extinguitur, ita dona dei sine operibus.

6) C 9ª: secus forsitan fuerit, si exercendi opera fidei nondum advenit tempus, ut in parvulis quibus sola fides sufficit ad iustitiam, aut ipsis artificio spiritus infusa suo tempore manifestanda, aut parentum et susceptorum fides, interim dum in fide adolescant.



nügt, die Liebe muß hinzukommen [1]. Es ist sicher, das Heil kommt aus der Gnade, nicht aus den Werken, sagt Faber, sonst wären wir ja die Urheber dessen, was nur Gott geben kann; aber die Gnade wird „hervorgebracht", so lautet geradezu der Ausdruck, durch die Liebe und wird „erworben" und „erschafft" durch den Gehorsam den göttlichen Geboten gegenüber [2]. Mit dem Satz, „unser Heil komme nicht aus unseren Werken", begründet Faber die Versicherung, daß auch die heiligsten menschlichen Satzungen den göttlichen Geboten nicht neben- oder gar übergeordnet werden dürften. Daraus, daß er die Souveränität des göttlichen über das menschliche Gesetz herleitet von dem Wortlaut der paulinischen Lehre, geht deutlich hervor, daß Faber unter „Werken" das Befolgen nur der menschlichen Satzungen begreift, — also die ganze Fragestellung des Apostels „Glaube oder Werke" gar nicht verstanden hat! [3]

Und diese Auffassung bestätigt sich nun überall. Faber trägt keinerlei Bedenken, dem Eingreifen der göttlichen Gnade eine Bedingung voranzustellen, nämlich das Halten der Gebote, eine Bedingung, die, wie er meint, vom Menschen auch wirklich erfüllt werden kann. Er glaubt mit solchen rechnen zu dürfen, die ihr „reines und gehorsames Herz nicht tadelt", denen die wahre Nachahmung des Sohnes Gottes und die Erfüllung der göttlichen Gebote volles Vertrauen gibt: Solchen schenkt dann Gott seine Gnade. Man kann der Erhörung würdig werden [4]. Handeln wir dabei nur wegen Gott, so werden wir Gnade und wahren Ruhm erlangen. Sind dagegen diese beiden, Gloria und Gnade, das Ziel unserer Tätigkeit, so billigt Faber das gewiß nicht; aber die Güte Gottes läßt dennoch dies Mühen nicht unbelohnt. Und schließlich — so untadelig waltet diese himmlische Rechtspflege — selbst ein Handeln, das widerwillig und nur aus knechtischer Furcht der Mensch sich abringt, auch das erhält seine Belohnung, wennschon eine geringere [5]. Wie es so Stufen der Seligkeit gibt, so auch von vornherein solche

---

1) C 5ª: non sufficit fides . . ., nisi affuerit dei charitas ac dilectio.

2) A 146ᵇ: gratia, quam amor parit, et divinis iussis praestita oboedientia nobis adsciscit atque conciliat.

3) A 146ᵇ: tantum abest, ut quantumcunque sanctae videantur aut arctae, illis praeponi aut aequiparari debeant; nam non ex operibus salus nostra, sed ex gratia. Faber teilt hier wie meist einfach die Anschauungen des Erasmus.

4) C 55ª. 5) A 119ᵇ.



der Forderung. Die Rangunterschiede der katholischen Ethik sind von Faber nicht angetastet. Nicht von jedem Menschen verlangen die neutestamentlichen Gebote in ihrer Gesamtheit nachgeachtet zu werden; es genügt, wenn jeder auf das Gebot merkt, das gerade ihn angeht [1]. An diesem rechtlichen Charakter der Religion ändert auch nichts die bedeutende Rolle, die der „Geist“ in diesem humanistischen Christentum spielt. Zusammen mit dem „neuen Gesetz“ wird der „Geist“ dem alten Gesetz entgegengestellt. Die Pharisäer sind verwerflich, so führt Faber im gleichen Sinne aus, weil sie die Gebote Christi nicht annahmen, weil sie dem Geiste nicht folgten (quod maxime est legis Christi), und weil sie ihre Gerechtigkeit sich selbst zuschrieben [2]. Der Geist ist die göttliche Kraft, die den Menschen befähigt, vollkommener den göttlichen Geboten nachzuleben. Die menschlichen Werke können erst durch die Wirkung des Geistes ernsthaft den Anspruch auf himmlischen Lohn erheben; nur Göttliches vermag ja wahrhaft Gutes hervorzubringen. Darum steht, um das Pauluswort vom rechtfertigenden Glauben denkbar zu machen, neben dem „äußeren Glauben, der aus dem Hören des Wortes Gottes hervorgeht“, ein innerer, der der verborgenen Rede Gottes lauscht und selber höheren Ursprungs ist [3]. Der Geist, ist wie sonst auch die Liebe, ein Kennzeichen des Gottesbesitzes [4].

So ergibt sich denn in der Regel folgender Stufengang des Handelns: durch Gutestun (Erfüllen der Gebote, Selbstverleugnung, Verlassen der Welt) erwirbt man sich die Verleihung einer besonderen Gnadenkraft; durch diese verdient man sich dann weiteren Lohn für das jenseitige Leben, so daß allerdings dieser himmlische Lohn dann vor allem durch göttliche Gabe zustande kommt, aber doch nicht allein dadurch, und erst auf der Grundlage anfänglicher Gesetzeserfüllung; immer wieder wird hervorgehoben, daß eine eigene Vorbereitung zum Empfang der Gnadengaben erforderlich ist. Wie diese dispositio sich bei Faber näher kennzeichnet, davon war ja schon früher ausführlich die Rede. Glaube und Werke — von ihnen gingen wir aus — sind also bei Faber durchaus sich ergänzende

1) C 53ᵃ: quod ad te spectat mandatum.

2) A 25ᵇ: spiritus et lex nova dem alten Gesetz gegenüber. A 23ᵃ.

3) C 52ᵃ fidem ex auditu exteriori per verbum eam quae est ex auditu interiori (praecurrere), interne nobis loquente deo.

4) C 55ᵇ. C 54ᵃ: die Liebe.



Begriffe, die auf das Beste zusammenstimmen. Die Werke sind mit aufgenommen in den Glauben; er, den wir als geistiges, eingegossenes Charisma kennen lernten, wird nun als „tätiger Glaube" bestimmt: „es glaubt, wer den Glauben Gottes durch Leben und Sitten bewährt"[1]. Nur wer diesen tätigen Glauben hat, „der ist sogleich gerecht und gerechtfertigt!"[2] Eine Probe für Fabers Verständnis der Glaubensgerechtigkeit bietet seine Auslegung von Röm. 1, 16—17. Das „iustus autem ex fide vivet" ist ihm gleichbedeutend mit der Verheißung Lc. 18, 29—30, daß niemand Haus und Eltern um des Reichs Gottes willen verläßt ohne vielfältiges Wiederempfangen in dieser Zeit und ohne den Lohn des ewigen Lebens in der zukünftigen Welt. Mit dem „ex fide" ist nach Faber gesagt, daß, wer im Glauben wandelt, jenes Leben noch nicht erfaßt hat und noch nicht das ewige Leben lebt: so verstehe sich das Futurum vivet. Im übrigen begreift er den Vers dahin, daß im Evangelium Christus (= iustitia dei) offenbart sei; die fides ist hier einfach das Glaubensbekenntnis. Die Auslegung besteht sonach vor allem darin, die einzelnen Stücke des apostolischen Symbols in den Evangelien nachzuweisen; des weiteren in der Verheißung eines zukünftigen Lohnes für Rechttun und in der Strafandrohung an solche, die der kurzen Bewährungsfrist dieses Lebens nicht wahrnehmen und den Glauben (d. h. den Inhalt des Symbols) nicht einsehen! Wer aber den Glauben hat, und trotzdem verbrecherisch lebt — so schließt diese seltsame Erklärung —, dessen Teil ist bei den Gottlosen[3]. Eine Erörterung über das Apostolikum und eine Anmahnung, dessen Verständnis durch ein rechtschaffenes Leben zu bewähren, — das wird niemand für eine evangelische Erklärung der Grundstelle der Reformation halten!

Hat sich so an dem entscheidenden Punkte gezeigt, daß Faber von der lutherischen Problemstellung noch gar nicht einmal berührt

1) A 180b: credit vero, qui dei fidem vita moribusque comprobat.

2) C 9b: cui haec fides (ein tätiger Glaube) adest, is continuo iustus est, et iustus et iustificatus, reputante deo huius modi fidem ad iusticiam.

3) B 65b: ex quo intelligere promptum est quod si ex fide salutem et vitam aeternam consequemur: ex infidelitate peribunt et morte aeterna mulctabuntur quicunque infoeliciter hunc momentaneao probationis suae cursum transigentes non intellexerunt vel potius intelligere noluerunt; quicunque enim sine fide est, impius est. Sed esto fidem habeat quod deus est scelerate tamen vivat: quidnam de talibus? Sane horum portio cum infidelibus.

ist, geschweige denn, daß er eine Lösung in evangelischem Sinne gefunden hätte, so begreift sich leicht sein Verhalten in untergeordneteren Dingen. Wie ihm die Fürsprache der Heiligen unzweifelhaft war, so auch das Dasein eines Fegefeuers. Wallfahrten hat er selbst unternommen. Die Messe las er mit größter Andacht, nach Farels Bericht [1]. Vor allem der Kirche gegenüber — das ist das wichtigste — bewies er Achtung und Ehrfurcht, bei allen Ausstellungen im einzelnen und trotz einer gewissen Unabhängigkeit von den kirchlichen Traditionen, in der er sich erhielt. Dabei ist es nicht bloß ein äußerliches Sichfügen, ein halber Bruch, wie bei den sogenannten Nikodemiten, die nur von Calvin zur Entschlossenheit aufgerüttelt zu werden brauchten, um sich ganz von der Kirche loszusagen. Faber denkt nicht daran, die katholische Kirche in ihrer Berechtigung anzuzweifeln: „Wer Christus hören will, der höre ihn in der Kirche!“ [2] Ihren Festsetzungen fühlt er auch innerlich sich verbunden. Die reuigen Todsünder — die alte Unterscheidung der Sündengrade erkennt Faber an! — werden von ihm an die kirchliche Bußinstitution gewiesen; das Gebet allein reicht nicht aus dabei. Und die Ordnung der Kirche, die bestimmte Sühnungen vorschreibt, ist die Ordnung Gottes [3]. Die Kirche ist die Stadt auf dem Berge (Mt. 5, 14), in der Gott wohnt. Auch die alte Symbolik von der Jungfrau Kirche ist von Faber beibehalten; von ihr muß, nach Analogie der Geburt Jesu, der Gläubige geboren werden [4].

Wenn Faber so in allem wesentlichen dem Katholizismus angehört, was ist denn eigentlich das Neue, das er in seiner Zeit überall sich regen fühlt, und dessen Bewußtsein ihn selbst so mächtig durchdringt? So sehr ist er ja davon erfüllt, daß er der Überzeugung Ausdruck verleihen kann, als sei für die Christenheit seit über 1000 Jahren, seit den Tagen Konstantins niemals zu solcher

1) Farel an Pellican 1556 (bei Herminjard, Correspondance des Réformateurs I, S. 481) A 24[a]: ignis purgatorius, qui est supplicium etiam eorum, qui in hoc mundo neque morte plecterentur neque in ius traherentur. B 186[a]: Sonderstellung der Heiligen, A 68: ihre Fürsprache.

2) A 59[b] qui vult ergo audire Christum, audiat in ecclesia.

3) A 30[b] (V. d. 5. Bitte!) veruntamen, si letali piaculo deum offenderit, tametsi deus oranti remittere possit, . . ., non tamen, opinor, in talibus noxis sola oratio sufficit: sed insuper expiatio iuxta ecclesiae ordinationem, quae eadem dei ordinatio est, si fieri possit, adhibenda est.

4) A 22[b]: civitas ecclesia, in qua deus habitat. 2[b].



Zuversicht Veranlassung gewesen wie eben jetzt! Das Licht des Evangeliums, meint er, beginnt wieder zu leuchten. Was gibt ihm diese Gewißheit? Sicher nicht die Reformation. Es ist nicht das Vordringen lutherischer Gedanken, wie Graf annimmt, auf das er mit solcher Anteilnahme blickt. Faber sagt uns selbst, welches der Grund seines Frohmuts ist: Nie zuvor hat solche Kenntnis der Sprachen geherrscht, sind solche Länderweiten entdeckt, ist so fern der Name Christi hinausgetragen![1] Die Sprachenkenntnis steht voran. Es ist die wachsende humanistische Bewegung, um die es ihm geht, und der er selbst angehört; sie, die zwar überall die Wegbereiterin der Reformation geworden, ihr aber innerlich nicht schon zuzurechnen ist.

Von einer „Ablehnung der katholischen Anschauungen“ ist nach alledem nicht zu reden. So fallen auch die Motive hin, aus denen heraus sie erfolgt sein soll. Nimmt Scheibe ganz allgemein an, daß bei Faber ebenso wie bei Calvin der Wille Gottes, die Ehre Gottes, die Bibel als Motive dem Verlangen nach Heilsgewißheit vorangestellt werden, so läßt sich auch da eine wirkliche Verwandtschaft zwischen beider Denkweise nicht aufzeigen, — wie es sich zumeist schon aus der oben gebrachten Darstellung selbst ergibt. Die Heilssicherheit bildet auch bei Faber ein Motiv[2]. Der Wille Gottes und dessen Korrelat, die menschliche Passivität, haben andere Art als in der reformierten Dogmatik. Die Ehre Gottes[3] hat bei beiden ganz verschiedenen Sinn. Die Forderung endlich, die die Bibel allen anderen Erkenntnisquellen voransetzt (was übrigens nicht bedeutet, daß sie allein als solche verwendet wird; namentlich auch direkte Eingebungen sind durchaus nicht ausgeschlossen[4]), ist Faber nicht

---

1) A Einl. a 3a: redeunte, inquam, evangelii luce, quae sese tandem mundo rursum hac tempestate insinuat, qua plerique divina luce illustrati sunt: adeo ut praeter alia multa a tempore Constantini . . . non fuerit maior linguarum cognitio, non maior orbis detectio, non ad longinquiora terrarum spacia, quam temporibus istis nominis Christi propagatio.

2) Siehe oben S. 551.

3) Ein Motiv, das bei Faber nicht wirksamer ist als etwa bei Tauler (Predigt zu Mt. 22 „Einkleidung der Gottesbraut“): Habt Gott im Sinne und liebt ihn aus dem Grunde und seine Ehre, nicht die eure. Zu Joh. 3, 11: Gott und die Ehre Gottes, nichts vom Deinigen lauter und bloß im Sinne haben in allen Dingen.

4) A 186a (zu Lc. 1, 26): Gabriel ist von anderen Engeln begleitet: ut verisimile est, quod etiam nonnullis legitur divinitus revelatum.

minder mit dem Humanismus als mit der Reformation gemein. Welche Tragweite dem zukommt, hängt gänzlich ab von der Art des Bibelverständnisses. Nun ist zwar Faber der früheren willkürlichen Methode der Schriftauslegung abhold und hat Grundsätze, die von Einsicht und Wirklichkeitssinn zeugen [1]. Aber sein „Literalsinn“, der ihm die notwendige Grundlage jedes höheren Verständnisses darstellt, zeigt selbst nicht wenig von diesem „geistigen Sinn“; und dann liegt auf diesem doch der größere Nachdruck [2]. „Das buchstäbliche Verständnis ist jüdisch und bleibt an der Oberfläche und Rinde; die aber nach dem Geist verstehen, die Geistigen, die dringen bis zum Innern und Lebendigen vor.“ [3] Zeichnen sich seine Kommentare im allgemeinen durch Einfachheit und Zurückhaltung aus, so nimmt Faber doch keinen Anstand, beim Aufsuchen des „geistigen Sinns“ jeden Zusammenhang mit dem Wortlaut des Textes zu verlassen. Das Land, in das die Magier zurückkehren (Mt. 2, 12), ist ihm „die ursprüngliche Bestimmung des Menschen“ [4]; und die evangelische Geschichte wird meist einfach zur sinnbildlichen Unterweisung. „Fast das ganze Evangelium ist eine Parabel.“ [5] Von Calvins Spott über die Allegoriker wird darum auch Faber mitbetroffen! [6] So ist an diesem letzten Punkt wie an allen anderen die Verwandtschaft nicht hinreichend, um daraus ein Abhängigkeitsverhältnis Calvins von Lefèvre zu erschließen [7].

1) A 63ᵃ: sic autem se habent intelligentiae scripturarum, ut spiritalis sine literaria haberi non possit, nisi forte literaria et spiritalis eadem sint atque coincidant, ut pene tota Joannis litera: sed literaria sine spiritali possit.

2) Ebenda: Ein zum Reich Gottes gelehrter wird der Schriftgelehrte genannt, qui praeter literam ipsum quoque spiritum sapit.

3) A 51ᵃ: veruntamen qui illud et similia ad literam intelligunt, ii superficie et cortice tenus intelligunt, et id est Judaicum. . . . qui autem intelligunt ad spiritum, ii usque ad intimum et vivum intelligunt, et hoc est spiritualium.

4) A 11ᵇ.

5) A 59ᵇ: ferme totum Evangelium parabola est.

6) Wenn z. B. bei der Auslegung von Mt. 21 Calvin die törichte Auslegung abweist, die unter dem Ort, wo die vorangesandten Jünger die Eselin finden sollen, Jerusalem versteht und unter der Eselin das jochgewohnte Judentum, unter dem Füllen aber die Heiden, — so ist durch solchen Tadel mit den mittelalterlichen Auslegern auch Lefèvre abgelehnt.

7) Nach allem kann ich mich der Vermutung Kattenbuschs nicht anschließen, als könne man „durch Beachtung der Beziehungen, die Calvin zu den Faber-Rousselschen Kreisen in Frankreich gehabt hat, auch die geschichtlichen

Hat sich so aus inneren Gründen gezeigt, daß eine Abhängigkeit Calvins an den genannten Punkten nicht wohl anzunehmen ist, so läßt sich noch ein argumentum e silentio anfügen. Calvin teilt meines Wissens niemals etwas darüber mit, daß er Lefèvres Einfluß erfahren habe. Calvins Gepflogenheit aber ist durchaus nicht derart, daß er sich solcher Beeinflussung nicht bewußt geblieben wäre; hat er doch den Schweizern gegenüber Butzer wie Luther nachdrücklichst vertreten, auch als das seinem Verhältnis zu den Schweizern keineswegs günstig war. Wenn Calvin wirklich so zu Lefèvre gestanden hätte, wie Scheibe voraussetzt, so darf man annehmen, daß er dem Ausdruck gegeben haben würde. Sein Schweigen bestätigt mithin unser Ergebnis. Die persönliche Bekanntschaft der beiden Männer, von der Beza berichtet [1], kann nur ganz oberflächlich gewesen sein; schon der Tod Lefèvres gleich zu Beginn von Calvins Wirksamkeit, 1536, hinderte eine Befestigung ihres Verhältnisses.

* * *

Einem eng begrenzten Thema hat diese Untersuchung gegolten. An ganz bestimmten Punkten ist aufgezeigt, daß eine scheinbare Übereinstimmung Calvins mit dem Führer des biblisch gerichteten Humanismus in Frankreich nur eine äußerliche ist; Schlüsse für die Herkunft der calvinischen Sonderart dürfen aus ihr nicht abgeleitet werden. Es war dabei nötig, hin und wieder den Bereich dieser Einzelfragen zu überschreiten, um aus dem Allgemeinen das Besondere zu verstehen. So sei es erlaubt, mit einigen allgemeineren Bemerkungen über Faber zu schließen.

Wenn Fabers Gedanken, wie gezeigt ist, fast überall in mystischer Sphäre ihren Abschluß finden, so berührt er diese äußersten Spitzen doch keineswegs sehr häufig. Genug, daß sie seinem Denken die Richtung weisen: mehr als das Ziel beschäftigt meistens ihn der Weg! Da ist es nun für Faber charakteristisch, daß er in seinem Bemühen um rechte Lebenshaltung nicht bloß kleine Kreise erlesener Geister vor Augen hat. Mehr als für solche, denen das seltenere Los eines Lebens der Betrachtung gefallen ist, schreibt er für einfache Leser. Denn so klar er sich bewußt bleibt, daß die

---

Anlässe für Calvins Eigentümlichkeiten in ein helleres Licht rücken" (Jbb. f. d. Theol. 1878, S. 514). Nicht die Eigentümlichkeiten Calvins, sondern höchstens einige des späteren französischen Protestantismus werden dadurch verständlicher.

1) In Nérac, auf Calvins Flucht 1534.

Zahl der besonders Begnadeten beschränkt ist, so sicher ist er dessen, daß die Nachfolge Christi allen geboten sei, und daß wenigstens die niederen Grade der Reinigung und Erleuchtung allen offen stehen [1]. Dieser Menge ist er zu dienen gewillt. Der Weg, der für sie möglich ist, ist Nachfolge Christi und Bibellesen. Christus und die Bibel bedeuten für Faber je länger je ausschließlicher den allgemeinen Heilsweg. Ihn allen zu eröffnen ist ihm die vornehmste Aufgabe. Das strebt er an durch Übersetzungen, durch seine Kommentare, und darauf sucht er durch seine Schüler zu wirken. Hier ist endlich der Punkt, wo er ein Vorläufer der Reformation genannt werden kann. Denn wenn auch beide, Christus und die Bibel, nach Faber nur ganz bestimmten Zwecken zuführen [2], so ist hier doch das Tor geöffnet, durch das evangelische Motive einströmen konnten.

Aber um eine eigentliche Volksbewegung zu führen, ist er nicht der Mann. Die mystische Abzielung und die spiritualistische Art seines Schriftverständnisses hinderten, daß seine Gedanken in die Breite des Volks eindringen konnten. Er selber steht in seiner Zeit als ein Wartender. Eine eigentümlich passive Einstellung läßt ihn auf das Eingreifen göttlicher Einwirkungen harren, die die Welt umgestalten sollen. Und auch wo es eine Erscheinung zu deuten gilt, sucht er nach höheren Einflüssen [3]. Als Menschen seines Kreises in steigendem Maße von den evangelischen Ideen ergriffen werden, steht Lefèvre bei allen Sympathien, die er diesen Männern zollt, im Grunde doch ratlos vor den Ereignissen. Einem Edelmann, der ihn über den großen Gegensatz des Zeitalters befragt, erwidert der Greis: man müsse sich recht vergewissern, welches die seien, die unter dem Einfluß des Geistes Gottes redeten und schrieben; und auf den verwunderten Einwurf des Altgläubigen, ob denn das nicht

1) A 150ᵇ: Christus will, daß auch die Menge seine Nachfolgerin sei im Kreuztragen. A 35ᵇ. 22ᵃ: ad contemplativam (vitam) pauci ascendunt; in activa autem nihil prohibet et multos in imo morari.

2) Widmungsschreiben zum Psalter (Herminjard IV, S. 432): quid aliud est divinae Scripturae lectio quam quaedam animi nostri felix ad Deum peregrinatio? Neque enim per aliud quodcumque studium propius ad Deum nos accedere contingit.

3) B 188ᵇ: equidem non paucos hac nostra tempestate novi, qui spiritus sequebantur erroris; quos ex prima congressione eorum qui spiritu ducebantur, suspensus eram boni ne an mali essent spiritus. Allmählich stellte es sich da als Illusion heraus.

sicher sei, erfolgt nur das unentschiedene: er wisse es nicht [1]. Wenn Faber eine neue Zeit heraufziehen sieht, ein neues Kommen Christi [2] zu einer Welterneuerung, so fehlt ihm selbst doch die sittliche Leidenschaft und das Berufsbewußtsein der Reformatoren vollständig. Den Schäden seiner Zeit gegenüber, die er ja wohl bemerkt, hat er nur milde Resignation und den Seufzer: Aber es geschehe der Wille Christi! Ohne starke Leidenschaften wie er war, besaß er die Gabe, einfach und unverbildet zu empfinden; ungehindert durch Parteidoktrinen, kannte er auch nicht die reizbare Eifersucht des Erasmus, die den eigenen Ruhm bewacht. „Fromm", „bescheiden", „rein", das sind die Eigenschaften, die ihn seinen Zeitgenossen besonders auszuzeichnen schienen. Ganz so ist seine Art zu schreiben. Schmucklos, ohne gesuchte Rhetorik, fügen sich die Sätze aneinander, in ruhigem Gang die Grundgedanken der behandelten Bibelabschnitte darlegend, so wie sie ihm sich zeigen. Frei von Schulgelehrsamkeit und von aller Polemik, auf ein schlichtes Verständnis berechnet, verfolgen diese Schriften praktisch erbauliche Zwecke. Was man im Vergleich mit Calvins Kommentaren vermißt, ist die zugreifende Energie des Reformators, die den Willen des Lesers zu Entscheidungen aufruft, und der systematische Gedankenaufbau. Was Fabers Schriften vor vielen anderen auszeichnet, ist die Innigkeit und lebendige Wärme, die sie gleichmäßig durchdringt. Von einer so harmonischen und einfachen Natur wie sie sich hier darstellt, ist nicht wohl anzunehmen, daß sie lange Zeit hindurch mit sich selbst im Zwiespalt gelebt habe. Einen solchen inneren Bruch aber hieße es bei ihm voraussetzen, wenn man evangelische Überzeugungen bei ihm vermutet, die nur äußerlich nicht-evangelischem Brauch sich anbequemen. Das würde ihn zum Heuchler oder Schwächling machen. Vielmehr muß man sagen, daß dieser Mann mit sich im Einklang war. Er vertrat nur, was er wirklich meinte. Wenn auch nicht in den oben untersuchten Punkten, so doch in manchem anderen nähert sich Faber dem evangelischen Standpunkt, und auch das wird man

1) Abgedruckt Herminjard II, S. 386.

2) A 117a: Ter visitat (Christus die Kirche): in primitiva ecclesia, quae est praecipue martyrum; in subsequenti, quae est confessorum, quae ad nostra usque tempora se extendit, in qua oculi ecclesiae sunt multum gravati; et in sequenti visitabit, quam nisi adventus ipsius benignitas dormientem excitaret, semper dormiret: non enim sufficit ecclesia seipsam ex se ipsa excitare. (Dann noch ein viertes Kommen bei der Auferstehung.)



zugeben können, daß seine Entwicklung in dieser Richtung ging. Im ganzen aber gilt doch von ihm, daß er fest in der Tradition verwurzelt bleibt. Die Grundlagen der katholischen Frömmigkeit sind von ihm nie ernstlich in Frage gestellt [1]. Wo er der Kirchenlehre entgegentritt, wie bei der Frage nach den drei Magdalenen, sind es Einzelheiten; in der Unbefangenheit gegen das Herkömmliche, die man bei ihm findet, nimmt er nur teil an Vorzügen, die der vordrängenden Zeitströmung überhaupt eignen. So nimmt er eine Mittelstellung ein, in vielem der Reformation verwandt und ihr Wegbereiter, ihrem innersten Wesen doch fremd. Es ist eine Geistesart, die bei ihm, begünstigt durch Temperament, Bildung und Schicksal, eine gewisse Höhenlage innehält, die aber der Weite des Lebens mit seinen härteren Forderungen nicht gewachsen ist. Zwar keine Klosterfrömmigkeit, aber doch nur lebensfähig in umhegten Bezirken; bestimmt durch mystische Anschauungen, ohne daß diese mit der vollen Frische des Ursprünglichen erhalten sind. Er vertritt eine Form des Christentums, die auf die Dauer, und für ganze Völker nicht möglich ist. Faber selbst hat an seinem Lebensende ein Bewußtsein von dem Ungenügen dieser Position bekommen [2]. Der Wert seiner Anschauung und damit Fabers historische Bedeutung besteht nicht in neuen durchschlagenden Erkenntnissen, sondern in der Belebung von Motiven, die auch vor ihm schon da waren, die aber von ihm mit seltener Lauterkeit zur Geltung gebracht sind. — Es ist nicht dieser biblische Humanismus, nicht die milde Glut mystischer Religiosität, wovon die mächtige Eigenart Calvins beeinflußt werden konnte. Will man nicht lieber das Geheimnis der Persönlichkeit unangetastet lassen, und sieht man nach Quellen aus, von denen Calvins Sonderart gespeist ist, so muß man zu größeren Männern als Faber zurückgehen: Erst die alttestamentlichen Propheten weisen Züge auf, die uns die calvinische Art begreifen lassen.

---

1) Dazu Aleanders Brief (Herminjard II, S. 387) über Faber: im Grunde seien seine Irrtümer geringfügig; nur eine „kleine Retraktation“, wie Augustin es auch tat, sei erforderlich, ein Bezug auf wenige Wendungen, dann werde sich leicht alles arrangieren! — Das war 1531, also nach dem Abschluß von Fabers Lebensarbeit.

2) Die Berichte über Fabers Lebensende, die freilich nicht tendenzfrei sind, bei Herminjard III, S. 400.



Noch ein Wort zu Luthers Schrift an den Christlichen Adel

Von Ernst Kohlmeyer, Kiel

I.

Der Aufbau der Schrift an den Adel gibt einige Rätsel auf. Sie beginnt mit dem Aufruf an die Christenheit und ihre politischen Führer, ein freies Konzil zu berufen. Dann folgt unter der Überschrift: „nu wollen wir sehenn die stuck, die man billich in den Concilien solt handeln“ [1] eine erste Reihe von reformbedürftigen Stücken, an welche sich unter einer ähnlichen Überschrift [2] eine neue, weit längere Reihe von Reformstücken schließt, zum Teil in auffälligen Wiederholungen zur ersten Reihe, zum Teil Neues bietend. Kann diese Schrift in einem Zuge niedergeschrieben sein?

Nachdem O. Clemen und Kalkoff diese Wiederholungen durch Annahme eines umfangreichen Einschubes in den ursprünglichen Entwurf zu erklären versucht hatten, habe ich die Ansicht vertreten [3], daß der ursprüngliche Entwurf nur die theologische Einleitung mit dem Aufruf zum Konzil, sowie die erste Reihe von Reformvorschlägen [4] enthalten habe und die zweite längere Reihe eine nachträglich daran gefügte umfangreiche Erweiterung sei [5]. Diese Lösung, die der Ausgangspunkt für meine Erklärung der Entstehung der Schrift war, ist von W. Köhler abgewiesen [6]. Da sich nicht unwichtige Folgerungen für Luthers kirchenpolitische Anschauungen dabei ergeben, möchte ich auf Köhlers Ausführungen eingehen.

1. Zunächst handelt es sich um die zweifache Überschrift und die auffälligen Wiederholungen beider Vorschlagsreihen, die mich zur Annahme einer nicht einheitlichen Konzeption führten. Köhler gibt eine sehr einleuchtende Widerlegung meiner Ansicht. Er erklärt den ganzen Abschnitt 418, 4—427, 29 für eine Digression Luthers über das Thema: Rom bricht sein eigenes geistliches Recht. Danach erst lenke Luther zu den mit Punkt 1—3 der ersten Reihe begonnenen Vorschlägen zurück durch die zweite Überschrift [7], die dasselbe wie die erste sein dürfe. Die

1) WA. VI, S. 415, 7. Im folgenden bedeuten Zahlen ohne Bandangabe Bd. VI der WA.

2) S. 425, 30.

3) „Die Entstehung der Schrift Luthers an den Christlichen Adel“, 1922.

4) S. 404—427.

5) und nicht ein selbständiger zweiter Entwurf, wie Köhler, S. 6 Anm. 2, mich versteht. S. 17 Anm. 2 gibt er meine Ansicht richtig wieder.

6) Zu Luthers Schrift „An den Christlichen Adel deutscher Nation“ (Zeitschr. f. Rechtsgeschichte XLIV, Kan. Abt. VI, S. 1 ff.).

7) S. 427, 30.



Wiederholung derselben Stücke in der zweiten Vorschlagsreihe werden wir dann als die Abhilfsvorschläge der in der Digression geschilderten Mißstände verstehen. Und die Punkte 1—3 der ersten Reihe nebst der ganzen zweiten Reihe wären die einheitlich entworfene und durchgeführte Vorschlagsreihe Luthers. Durch diese Beobachtung Köhlers erklären sich sehr gut die auffällige zweite Überschrift und die umfangreichen Wiederholungen, mit denen die zweite Vorschlagsreihe auf die Digression zurückweist. Die von mir bemerkten Schlußwendungen am Ende der ersten Reihe[1] bilden nur den Schluß der Digression, die sich zu einer umfangreichen Schilderung ausgewachsen hatte. Damit sind die formalen Schwierigkeiten, die mich zur Zerlegung der Schrift in einen ursprünglichen Entwurf und eine dazu gefügte Erweiterung führten, beseitigt, und zwar, wie Köhler meint, restlos; alles ist nun glatt und einheitlich.

Oder doch nicht? Vergegenwärtigen wir uns die Entstehung dieser Teile der Schrift, indem wir Köhlers einleuchtende Beobachtung zugrunde legen. Es bietet sich ein Bild, das im einzelnen immerhin ungewöhnlich erscheint. Luther beginnt nach der theologischen Einleitung mit der Aufzählung der Reformvorschläge[2]. Als er bis drei gezählt hat, drängt sich ihm eine längere Digression auf über die Verletzungen des geistlichen Rechtes durch die Kurie selbst. In die Beweisführung mischen sich Besserungsvorschläge, wie in Punkt 1—3. Darauf[3] will Luther seine unterbrochene Vorschlagsreihe wieder aufnehmen und für die in der Digression geschilderten Schäden Hilfsmittel angeben. Er wiederholt in anderen Wendungen zunächst die vor Punkt 1 stehende Überschrift, dann beginnt er mit Punkt 1 der zweiten Reihe. Aber erstens vergißt er, daß er in der ersten Überschrift das Konzil als Instanz genannt hat, und setzt dafür: „weltliche Gewalt odder gemeynes Concil". Sodann will er Vorschläge bringen, „zu solches grewlichs wefzens besserung", was sich natürlich auf den Inhalt der Digression beziehen muß. Dabei vergißt er, daß er in der Digression die Frage der Annaten und die der Papstmonate bereits durch klare Abhilfsvorschläge erledigt hatte, und gibt neue Vorschläge, die den früheren[4] widersprechen. Sodann vergißt er, welche Punkte er bereits vor der Digression erledigt hatte, und greift in Punkt 7, 9, 11 der zweiten Reihe auf die schon erledigten Punkte 1 und 3 der ersten Reihe zurück. Ferner vergißt er, für die in der Digression umfangreich besprochenen Mißstände der Dataria und des Geldhandels mit den Fuggern die Abhilfsvorschläge zu machen; sie fehlen. Endlich sei noch erwähnt, daß er die angefangene Zählung vergißt und mit 1 wieder anfängt. Das ist ein wenig viel auf einmal. Es ist nicht leicht, zu glauben, daß eine einheitlich komponierte und durchgeführte Schrift an einem Punkte eine solche Häufung von Vergeßlichkeiten und Widersprüchen aufwiese.

---

1) S. 426, 25—427, 29. 2) S. 415, 7. 3) S. 427, 30.

4) Gewiß bei den Annaten, wahrscheinlich auch bei den Papstmonaten.

2. Weiter glaube ich in dem zweiten Teil der Schrift ein schärferes und persönlicher zugespitztes Urteil Luthers über den Papst zu finden. Im ersten Teil unterscheidet Luther mehrfach zwischen Papst und Antichrist, unterscheidet ferner zwischen Papst und Kurie, um dieser die Hauptschuld an den Mißständen zuzuschreiben und den Papst in einen gewissen Abstand von ihr zu stellen. Im zweiten Teil erklärt er den Papst für identisch mit dem Antichrist. Köhler sucht auch diesen Unterschied der beiden Teile fortzuschaffen. Er stellt sämtliche tadelnden Urteile über den Papst in zwei Reihen einander gegenüber und konstatiert, daß deren Schärfe schon im ersten Teil ebenso groß wie im zweiten ist.

Leider läßt er dabei die markantesten Stellen unverwertet. Im ersten Teile finden sich unter einer Menge auf die Kurie bezüglicher Urteile zwei Stellen, in denen auch der Papst als Werkzeug des Teufels und Urheber der Greueltaten erscheint[1]. Hier tritt jedoch nicht, wie Köhler hervorhebt, der Papst auf, sondern „die Päpste und Römer" und „der Papst und der heilige römische Stuhl". Und man darf hier doch nicht einfach über die Erklärung weggehen, die in Luthers Äußerungen über das Verhältnis dieser beiden Gewalten gegeben ist. So heißt es, man soll Roms Räuberei wehren und „darynnen dem Bapst beystehen und stercken, der vielleicht solchem unfug allein zu schwach ist"[2]. Oder: „was soll ein bapst in der Christenheit, wen man seiner Gewalt nit anders braucht, denn zu solcher heubt boſzheit, und er dieselben schutzt und handthabt?"[3]. Offenbar sind es die Beamten der Kurie, die Luther als die eigentlichen Anstifter und Schuldigen ansieht, und die Theorie vom gutwilligen, aber zu schwachen Papst, die ja bekannt genug ist, wird hier angewandt. So erklärt Köhler, wenn auch wieder nicht richtig: „die Römer sind der Antichrist". Und es muß wieder auf den Rat verwiesen werden, den Erasmus 1519 Luther gab: magis expedit clamare in eos, qui pontificum auctoritate abutuntur quam in ipsos pontifices[4]. Daß dagegen im zweiten Teil der Papst unmittelbar mit dem „Mensch der Sünde", dem Antichrist, für identisch erklärt wird, wird auch von Köhler nicht bestritten. Der Zorn Luthers über die vom Papst verschuldete Gewissensnot steigt bis zu jenem furchtbaren Wort, daß der Papst „wol lengist wirdig were, wer yhn aufz der Welt vertrieben hette"[5]. Und das wäre nicht die Verschärfung des Urteils bis aufs äußerste?[6]

Am besten veranschaulicht es den Unterschied, daß Luther, wie Köhler anführt, unter dem Papst meistens das Institut, das Papsttum versteht.

1) S. 406, 18. 422, 13. 2) S. 419, 20. 3) S. 421, 14.

4) Wenn es S. 416, 4 heißt, der Papst solle die Krone der Hoffart dem Endchrist lassen, muß ich trotz Köhlers Erklärung dabei bleiben, daß damit der Papst vom Endchrist unterschieden, nicht mit ihm identifiziert wird. 416, 12 hat Köhler mißverstanden; nicht der Papst tut die Werke des Endchrists, sondern die, welche ihn über die Engel erhöhen. 5) S. 315, 14 f.

6) Es ist bezeichnend für Köhlers Auffassung, daß er hier von Wortklauberei redet.

Im ersten Teil kann der Papst stets durch das Papsttum ersetzt werden, wie ja auch überwiegend „die Römer“ auftreten. Im zweiten Teil ist diese Gleichsetzung bei den erwähnten schärfsten und ganz persönlichen Urteilen dagegen nicht mehr möglich. Die Anklage ist verschärft auf den höchsten Grad und hat jene persönliche Zuspitzung erfahren.

Daß diese Beobachtung nicht nur auf einige zufällige Äußerungen Luthers gegründet ist, zeigen seine vorhergehenden Schriften. Auch im „Sermon von den guten Werken“, wie im „Papsttum zu Rom“ werden Papst und Kurie scharf mitgenommen, und das Urteil erreicht dieselbe Schärfe wie im ersten Teil der Schrift an den Adel: das Papsttum oft den höllischen Pforten unterworfen [1]; Päpste, Bischöfe, Geistliche Führer des teuflischen Heeres [2]. Aber doch richtet sich die Anklage überwiegend gegen die „geistliche Gewalt“, die „Obrigkeiten“ in Rom [3]. Auch hier werden Papst und Romanisten mehrfach miteinander genannt [4]; aber wieder ist das Verhältnis so, daß der Papst diese lästerliche Buberei nicht wehrt [5]. Die Schuldigen sind die römischen Buben, die den Papst so hoch erheben [6]. Wenn der Papst in Verbindung mit dem Endechrist genannt ist, wird deutlich jene Scheidungslinie eingehalten: und da got fur sey, wo der Bapst dahyn keme, szo wolt ich frey sagen, das er der rechte Endchrist were [7].

So ist in diesen Schriften dieselbe Linie eingehalten wie im ersten Teil der Schrift „An den Adel“. Wenn Luther über diese äußert: hic papam acerrime tracto et quasi Antichristum, so wäre das unverständlich, wenn sein Urteil über den Papst sich immer gleichgeblieben wäre.

3. Zuletzt will Köhler nachweisen, daß die Unterscheidung der rechtlichen Instanzen, die Luther zur Reform aufruft, hinfällig ist. Es wird nämlich im ersten Teil das freie Konzil angerufen, worauf in der Digression Kaiser und Reichsstände Hilfe schaffen sollen. Im zweiten Teil aber wird das Konzil nur noch zweimal erwähnt [8], desto häufiger dagegen die Reichsgewalt, und nunmehr auch die einzelnen Reichsstände, ja noch untergeordnetere Obrigkeiten je für ihr Gebiet. Sogar dem Gewissen des Einzelnen wird mehrfach das Urteil überlassen. Darin sehe ich einen Fortschritt Luthers zu einem immer entschlosseneren Bruch mit Rom.

Es ist ferner eine Verschärfung im zweiten Teil der Schrift darin zu finden, daß die weltliche Gewalt aufgerufen wird, das geistliche Recht zu reformieren. Im ersten Teil waren diese Fragen dem Konzil überwiesen (Punkt 1—3 der ersten Reihe). Die weltliche Gewalt, zu der Luther in der Digression zuerst sich wendet [9], soll den Bruch des geistlichen Rechts, die Überschreitung der mit dem Papst geschlossenen Pakte ahnden; sie kann das als Obrigkeit, die das Recht schützt. Im zweiten Teil wird nach der Erledigung dieser Fragen das geistliche

1) S. 241, 34. 2) Vgl. etwa S. 228, 3—229, 14. 255, 24—256, 9.
3) S. 287, 31—289, 14. 4) S. 289, 7.
5) S. 322, 10. 6) S. 322, 17. 7) S. 442, 39.
8) Davon einmal in einem Zusatz der 2. Auflage. 9) S. 419, 9. 420, 2f.

Recht selbst angegriffen und seine Besserung dem Kaiser und Adel angeraten [1].

Köhler will diesen Unterschied beider Teile nicht anerkennen. Er bringt einen einzigen Gegengrund: Luthers erste Überschrift heißt: nu wollen wir sehen die stuck, die man billich in den Concilien solt handeln. So oft nun in den Einzelvorschlägen Luthers — in denen sehr häufig die Bezeichnung der angerufenen Autoritäten fehlt — ein „man" auftritt, sieht Köhler das Konzil erwähnt. Er stellt daher eine lange Reihe von „man" aus den Besserungsvorschlägen zusammen und beweist daraus, daß das Konzil unverändert durch die ganze Schrift die eigentliche Autorität bleibe. Nur wo es versage, komme nach K. Müller eine weltliche Autorität in Frage.

Nun bedarf es nur eines Blickes auf den überaus häufigen und ungezwungenen Gebrauch des „man" durch Luther, um das Mißtrauen gegen diese unbestimmte Beweisinstanz zu wecken [2]. Zur Ablehnung aber werden wir geführt, wenn wir beachten, daß dies „man" im zweiten Teil, wo es gerade als Beweisinstanz dienen soll, sich nur auf dessen Überschrift: „von weltlicher gewalt odder gemeynem Concil" beziehen könnte, und die Frage wäre immer, welche dieser beiden Größen gemeint sei. Es ergibt sich dann in der Tat bei der Durchsicht der von Köhler aufgestellten „man"-Liste, daß der Ausdruck von ihm mehrfach irrig bezogen ist [3]. An fast allen Stellen ist die Beziehung auf das Konzil

1) S. 433, 10. Dahin gehören m. E. auch Fälle wie S. 433, 32. 434, 18. 445, 7. Zwar ist die weltliche Gewalt hier nicht genannt, aber wohl gemeint. Siehe oben.

2) So bedeutet in den drei Gliedern des kurzen Satzes 415, 25 das „man" dreimal etwas anderes. So gilt auch Köhlers Deutung des „man" nicht einmal bei den Vorschlägen des ersten Teils. Vgl. S. 420, 1.

3) So ist es nicht richtig, daß das „man" S. 430, 5. 17 auf das Konzil geht, da es S. 430, 20 durch die „weltliche Gewalt" erklärt wird. So deutet das „man" S. 431, 3. 8 durch den Vorschlag, das Konsistorium von den Annaten zu besolden, auf die Instanz, die nach Luthers Vorschlag die Annaten verwahren soll: die deutsche Nation S. 419, 25. Ferner beziehen sich die „man" in Punkt 5 (S. 431, 24. 26) auf dauernde Abwehr und Verachtung der römischen Übergriffe und Bannflüche, was nicht auf das temporär beschränkte Konzil gehen kann, sondern S. 430, 20 in ähnlichem Falle der weltlichen Gewalt zugeschrieben ist, wie ja überhaupt die Beseitigung der Reservationen S. 428, 13. 23 dem Adel zugeschrieben ist. Desgleichen geht S. 437, 1 auf eine dauernde Kontrolle der Wallfahrer. In Punkt 18 wird das „man" erklärt durch „yglich gemeyn, radt oder uberkeit" S. 445, 33. 446, 14. Dazu bemerkt Köhler, Luther könne hier aus der Konstruktion gefallen sein. Wer sich hüten möchte, hier nicht in Konstruktion zu fallen, wird von dieser Lutherschen Erklärung aus vielmehr die sachlich ähnlichen Fälle wie Punkt 16 (S. 444, 22) verstehen. Das „man" in Punkt 21 will Köhler nicht mitzählen, da es sich auf die Stadtgemeinde bezieht. Auch zum Verjagen der päpstlichen Botschaften wird die weltliche Gewalt besser in der Lage sein als das Konzil; vgl. den Sermon von guten Werken S. 257, 35 und unsere Schrift S. 428, 30. Auch die Abwehr der S. 427, 6 als Diebstahl bezeichneten Ablässe dürfte der Obrigkeit zufallen.

Einige Male bleibt das „man" unklar, S. 438, 16. 445, 7. 449, 18, zu diesen Stellen s. u.

Auf das Konzil geht es zweifellos nur S. 441, 26.

unmöglich oder unwahrscheinlich, wenige bleiben in dubio, eine einzige geht auf das Konzil. So ist die Argumentation aus dem „man" nicht gelungen[1]. Es folgt die Hussitenfrage[2]. Wenn das Konzil für Luther eine Rolle spielte, hätte es bei dieser Glaubensspaltung erwähnt sein müssen. Statt dessen sollen Kaiser und Fürsten die Schlichtung in die Hand nehmen und beileibe keine päpstlichen Bevollmächtigten, die in Kostnitz den Jammer verursacht haben. Offenbar eine verwunderliche, aber klare Lösung der Frage. Auch hier soll nach Köhlers Ansicht das Konzil im Spiele sein. Aber seine Begründungen machen die Sache noch verwunderlicher. Zuerst hören wir, daß Luther nicht vom Konzil rede, weil ja Konstanz versagt habe. Das widerlegt Köhler selbst: Luther will ja ein freies Konzil. Sodann fährt Köhler fort, daß für Luther „weltliche Obrigkeit und Konzil keine Gegensätze, sondern eine Ergänzung bedeuten". Wenn das sagen soll, daß hier eine eminent geistliche Aufgabe des Konzils ohne weiteres der Obrigkeit übertragen wird, ist meine Ansicht getroffen. Die dritte Erklärung ergibt sich aus dem auch hier auftretenden „man", das ganz wohl das Konzil bedeuten könne. Dabei sind unmittelbar vorher Kaiser und Fürsten genannt, die letzte deutliche Erwähnung des Konzils aber liegt 15 Seiten der WA. zurück. Es hält schwer, das Konzil in diese Angelegenheit hineinzubringen.

Dagegen kann man noch an mehreren Punkten klarer sehen, als Köhler es für möglich hielt.

Bettelklöster (Punkt 13) sollen nicht neugebaut, sondern zu mehreren zusammengelegt werden. Durch wen? Die Anrede „liebe Herren" geht an den Adel[3]. Früher bemerkt Luther zu dieser Frage: indes mag wer da kan helffen, das stifft kloster pfarren schulen wol bestellet und regirt werden, und were auch der geistlichen uberkeit werck eins, das sie stifft, kloster, schulenn weniger machtenn, wo man sie nit vorsorgenn mocht[4]. Wer hier helfen soll, da die geistliche Obrigkeit ihre Pflicht zur Klosterreform versäumt, das kann nicht fraglich sein. Nur die landesherrliche Gewalt war dazu imstande.

Jahrestage, Begängnisse, Seelmessen sollen abgetan oder verringert werden (Punkt 16, dasselbe in Punkt 22); hier soll jedes Stift, Kloster oder Kirche selbst eingreifen und all ihre Messen und Vigilien zusammenlegen.

Die klösterlichen Beichtreservationen (Punkt 15) werden zu der den Obrigkeiten angeratenen Klosterreform gerechnet werden müssen. Luther rät freilich ausdrücklich nur jedem Mönch, sich davon frei zu machen.

Interdikt, Bann und Strafen des kanonischen Rechts (Punkt 17) können ebenso gut in den Bereich obrigkeitlicher Reformen gezählt sein, wie dahin die Abänderung des kanonischen Rechts in puncto der Bischofseide gezählt wurde (Punkt 8). Was den Bann betrifft, so sagt Luther

1) Auch Köhler ist seiner Sache hier nicht recht sicher: „selbst wenn die vorstehende Deutung des „man" auf das Konzil keine Zustimmung findet" (S. 16).



2) Punkt 24, S. 454ff. 3) Wie S. 421, 16. 4) S. 256, 26.



das sehr deutlich: und ich lob die weltlichen hirschafften, die solchen ban und mißprauch yn yhren lendern und leuten nit leyden [1].

Bei den verbotenen Ehegraden rät Luther einige Wochen später jedem „sacerdos et frater" zur Selbsthilfe [2]. Beim Fasten findet sich kurz vor der Abfassung unserer Schrift derselbe Rat, unangesehen, ob es wider der Kirche Gebot oder Ordensgesetz ist [3].

Übersieht man dazu die lange Reihe der Punkte, die nicht nur mit Wahrscheinlichkeit der weltlichen Obrigkeit zugeschrieben werden (1 bis 5, 8, 10 — auch wohl 9 und 26 — ferner 18, 20, 21, 23 z. T., 24), so ergibt sich, daß jedenfalls von einem Vorwiegen des Konzilsplanes nicht geredet werden kann.

So löst sich die Rolle, die an den besprochenen Stellen des zweiten Teils das Konzil spielt, in nichts auf.

Deutlich reden dagegen zwei Erwähnungen des Konzils: bei der Abschaffung einiger anstößiger Gebräuche im päpstlichen Zeremoniell [4] und bei der Aufhebung des Zölibats [5], die uns weiter unten beschäftigen werden. Doch genügt das Ausgeführte, um die Unmöglichkeit von Köhlers Formulierung nachzuweisen, daß überall der Gedanke der ist: tut das Konzil seine Pflicht nicht, so muß die Obrigkeit eingreifen [6]. Bei einer ganzen Reihe von Schäden ist an das Konzil gar nicht gedacht, sondern sogleich die Obrigkeit aufgerufen [7]. Köhler erklärt dazu, es sei genau dasselbe Notrecht gemeint wie im ersten Teil. Ganz meine Ansicht, nur fragt es sich: wer übt dieses selbe Notrecht nunmehr aus? und da hat bereits Holl eine Abstufung der geistlichen wie der weltlichen Gewalten in diesen Vorschlägen unterschieden. Köhlers Versuch, wieder überall mit dem „man" das Konzil einzuführen, bedeutet demgegenüber einen Rückschritt, wobei dem Text offenbar nicht sein Recht geschieht.

So ergibt sich mir nach der Prüfung der Kritik Köhlers etwa folgendes Bild für die Entstehung der Schrift.

Meine frühere Annahme eines ersten selbständigen Entwurfes bis S. 427, 29 erweist sich als überflüssig. Die Komposition der Schrift ist durch diesen Einschnitt nicht unterbrochen.

Dagegen ist die Frage der einheitlichen schriftstellerischen Durchführung im entgegengesetzten Sinn zu beantworten. Die Häufung von Unstimmigkeiten und Auslassungen an eben jener Stelle deutet auf einen Sprung in der Abfassung der Schrift. Die zweite Reihe ist eine fast völlige Wiederholung aller schon mit Besserungsvorschlägen versehenen Stücke. Besonders wenn Luther so intensiv fortgeschrieben hätte, wie Köhler annimmt, könnte er nicht diese schon erledigten Stücke so schnell vergessen haben. Dazu treten die starken Verschiedenheiten in der Beleuchtung und den Instanzen. Das alles deutet auf eine Unterbrechung in der Abfassung der Schrift. Wenn das Msk. am 23. Juni teilweise

1) S. 75, 17. 2) S. 554, 33 f. 3) S. 246, 16.
4) S. 436, 37. 5) S. 441, 26. 6) Nach K. Müller.
7) Annaten, Reservationen, Bann der geistlichen Gerichte, Bischofseide usw.

druckfertig gemacht war[1], liegt die Annahme nahe, daß es bis zum Ende der Digression fertiggestellt war und nun eine Pause entstand, in welcher jene Verschärfung der Lage eintrat, die sich in den Briefen von Anfang Juli spiegelt. So erklären sich die Menge der Unstimmigkeiten im Anfang des zweiten Teils und die sachlichen Differenzen wohl am leichtesten.

Ist der ursprüngliche Entwurf aber mit Teil I nicht als vollendet anzusehen, so muß auch die Frage offen bleiben, wie weit Luthers ursprünglicher Plan reichte, ob er, wie ich annahm, anfänglich nur die kurialen Mißstände besprechen wollte oder sogleich die ganze wirklich ausgeführte Reihe von Stücken plante. Nur daß ihm diese Reihe unter den Händen gewachsen ist, daß er Zusätze machte, die nicht im ursprünglichen Plane waren, scheint sicher. Dahin führen seine Bemerkungen über die Schrift, die als scheda geplant war, dann ein libellus, endlich ein liber heißt. Ferner ergibt sich sogleich, daß Stück 27 (weltliche Gebrechen) ein Zusatz zum eigentlichen Thema ist; wie ja auch 26 (Translatio imperii) in der zweiten Auflage zugefügt ist und bei den Universitäten (25) mehr an eine Arbeit von Papst, Kaiser oder einzelnen Fakultäten als an eine einmalige Regelung durch Obrigkeiten oder Konzil gedacht scheint. Auch die Frage der Ablässe, Beichtbriefe, Butterbriefe (23) hatte Luther anfangs als Flickwerk übergangen[2]. Man wird daher zumindest sagen dürfen, daß Luther am Ende der langen zweiten Reihe noch mehrere Stücke aufgriff, an die er anfänglich nicht gedacht hatte.

Jedoch wichtiger als diese literarischen Fragen erscheint mir noch eine sachliche Differenz in der Auffassung der Schrift.

II.

So möchte ich zum Schluß noch auf das Verhältnis der weltlichen Gewalt zu dem gesamten Reformplan Luthers eingehen. Der unmöglichen Ansicht Köhlers, daß überall das Konzil im Vordergrund stehe, tritt die Auffassung Holls gegenüber, die mit der ersten unvereinbar ist[3], daß nämlich ein Teil der Reformaufgaben rein geistlich sei und dem Konzil und anderen geistlichen Autoritäten wie dem Bischof und Pfarrer überwiesen werde, ein Teil dagegen der Obrigkeit obliegen solle. Holl findet hier bereits die Scheidung der beiden Gewalten: die rein religiösen Fragen regelt die Gemeinde, die weltlichen dagegen die Obrigkeit. Auch dies wird nicht der Schrift gerecht. Daher habe ich die Ansicht ausgesprochen, daß grundsätzlich das Konzil in dem ganzen Reformplan durch die weltliche Obrigkeit ersetzt wird, im einzelnen dann aber noch eine Reihe anderer Instanzen, niedere Obrig-

1) Köhlers gegenteilige Annahme ist nicht überzeugend.
2) S. 427, 5.
3) Diesen Gegensatz berührt Köhler vorsichtig in einer Anmerkung S. 16.



keiten, Städte, Klöster, und ferner das einzelne Gewissen aufgerufen werden [1].

Dagegen hat Holl [2] einige Bemerkungen gerichtet, die leider die Frage nicht treffen. Er führt an, daß S. 415, 10 der Haufe und das weltliche Schwert „dazu tun“ sollen und damit eine geistliche Instanz genannt sei. Daß das Konzil, wo es erwähnt wird, geistlichen Charakter trägt, war bereits in meiner Arbeit gesagt (S. 17). Die Frage ist nur: wo bleibt das Konzil im Verlauf der Schrift an den Adel? Eben deshalb kann das von Holl angeführte Zitat aus dem Sermon von den guten Werken (das ich übrigens nicht übergangen, sondern S. 24, allerdings anders als Holl, erklärt habe) hier nicht beweisen. Außerdem ist von einer Abgrenzung geistlicher und weltlicher Reformaufgaben darin nichts gesagt. Holl fragt endlich, ob es glaubhaft sei, daß eine weltliche Obrigkeit Dinge wie gestiftete Messen abschaffen solle. Die Antwort ergibt sich aus Punkt 18 (S. 445, 33). Wenn Gemeinde, Rat und Obrigkeit die Festtage abtun sollen, fallen auch die Messen fort, und was von diesen öffentlichen Messen gilt, wird auch von den gestifteten gelten. So hat Luther seit Anfang 1524 ja auch vom Kurfürsten die Stillegung der Messen gefordert.

Und zwar ergibt sich diese Auffassung so, daß zunächst die weltliche Obrigkeit in den Konzilsplan hineingebracht wird bei der Frage der Annaten, die auf einem Pakt der deutschen Nation mit dem Papst beruhen. Nachdem der Papst diesen Pakt gebrochen hat, zieht er die Annaten widerrechtlich ein und die deutsche Nation hat gegen seine Räuberei einzuschreiten. Dieselbe Begründung findet sich bei den Papstmonaten und bei dem ganzen Inhalt der von Köhler aufgewiesenen Digression, deren Thema eben Roms Rechtsbrüche waren. Da greift die Obrigkeit ein, und zwar nicht durch Notrecht.

Dagegen ändert sich innerhalb der zweiten Vorschlagsreihe diese einfache Lage. Häufig wird das Einschreiten der Obrigkeit gegen diese Rechtsbrüche mit der Sorge um das Seelenheil der Untertanen begründet [3]. Weiter führt der Gedanke, daß Kaiser und Adel nun auch unmittelbar in das geistliche Recht eingreifen dürfen [4]; desgleichen bekommen Stände, Obrigkeiten, einzelne Personen das Recht und die Pflicht, den kanonischen Satzungen geradezu entgegenzuhandeln. Darin liegt eine grundsätzliche Änderung des Standpunktes, daß das Konzil den Bereich der religiösen Angelegenheiten zu ordnen habe. Und demgemäß finden sich auch eine Reihe von Formulierungen, welche den Umkreis der „rein geistlichen“ Aufgaben erheblich enger fassen. Der geistlichen Gewalt werden zugeteilt die Dinge, welche den Glauben und heiliges Leben des

1) Damit ist — wie ich nicht zu sagen brauche — die Notstandspflicht der christlichen Obrigkeit gemeint.

2) Ges. Aufsätze I: Luther, 2. 3. Aufl., S. 336.

3) Bereits im ersten Teil war der Gedanke nebensächlich berührt S. 419, 10. Im zweiten Teil vgl. S. 429, 4. 431, 28. 432, 1. 433, 23 usw.

4) Punkt 8, S. 433, 10.



Christen betreffen [1]; geistliche Gewalt soll geistliches Gut regieren, das aber ist nicht Geld, noch leibliches Ding, sondern Glaube und gute Werke [2]. Hier findet sich die eigentliche Abgrenzung der geistlichen Gewalt im Sinn Luthers; diese Aufgaben kommen dem geistlichen Amt zu und unterliegen daher nur der Verfügung durch die gläubige Gemeinde. Diese Abgrenzung der „rein geistlichen" Aufgaben deckt sich nun aber durchaus nicht mit der, welche Holl der Schrift entnimmt: Minderung der päpstlichen Pracht, Abschaffung der anstößigen päpstlichen Zeremonien, der Feldkirchen, des Zölibats [3]. Die Reduktion der Kardinalseinkünfte hat mit den wahren geistlichen Aufgaben in der Tat nicht mehr zu tun, als die Abschaffung der Annaten; die Schließung von Wallfahrtskirchen ist nicht geistlicher als die Abschaffung der Bischofseide oder der Heiligenfeste. So erweist es sich als unmöglich, die dem Konzil zugeschriebenen Aufgaben wirklich aus dem Wesen der geistlichen Gewalt abzuleiten und die Aufgaben der weltlichen Gewalt davon auszuschließen. An dieser Unmöglichkeit der Verteilung aus einem inneren Prinzip scheitert die von Holl gemachte Unterscheidung [4].

Wenn nun die Einzelexegese nicht überall zu eindeutigen Ergebnissen führt, so zeigt sich doch, daß der größte Teil des gesamten Reformprogramms der Fürsorge der Fürsten übertragen wird, und bei der wesentlichen Gleichartigkeit der Stücke ist kein „rein geistlicher" Bereich mehr abzusondern. Gewiß ist es Luther oft mehr auf den Rat angekommen, um „sein Gewissen zu erretten", als auf den, der ihn ausführen sollte. Eben darum ist das sichere negative Ergebnis, daß das Konzil

---

1) S. 430, 9. 2) S. 430, 21. Vgl. weiter S. 434, 6. 465, 14.

3) Freilich nennt Luther alle Stücke von Punkt 1—26 geistliche Gebrechen (S. 465, 22), aber eben alle, und auch die, die ohne weiteres weltlichen Obrigkeiten zugewiesen werden. „Geistlich" ist in zweifachem Sinn gebraucht. Hier bedeutet es etwa den Umkreis des geistlichen Rechts.

4) Im einzelnen ist noch gegen Holl zu bemerken, daß in der Frage des Zölibats nicht der Pfarrer als Inhaber geistlicher Gewalt, sondern als Christ, der seinem Gewissen gehorcht, die Fessel brechen darf (S. 443, 19). Dieselbe allgemeine Regel gilt hinsichtlich aller päpstlicher Dispense.

Sodann ist die Zerstörung der Feldkirchen wohl kaum den Bischöfen vorbehalten (Punkt 20), sondern gesagt, daß sie die ersten sein sollten, dem zu wehren. Was diese Wendung bedeutet, erklärt sich S. 446, 14 f., wo derselbe Ausdruck sich findet: da die Bischöfe ihre Pflicht versäumten, ist nun jede Obrigkeit verpflichtet, in all diesen Stücken einzugreifen.

Wenn endlich Holl die S. 446, 15 gebrauchte Formel „Gemeinde, Rat und Obrigkeit" so verstehen will, daß an die kirchliche Gemeinde gedacht sei und Rat und Obrigkeit nur als deren Beauftragte handeln sollten, so wäre damit jene stillschweigende Übertragung der kirchlichen Pflichten auf die weltliche Obrigkeit, die sich hier fast überall findet, gegeben. Jedoch ist seine Annahme nicht haltbar. Ebensowenig wie der „hauffe" bedeutet bei Luther die „gemeynde" stets die kirchliche Gemeinde (vgl. S. 315, 6. 13. 261, 9. 258, 25. 75, 19).

Welchen Sinn „Gemeinde" an der vorliegenden Stelle hat, zeigt die Wendung: was den menschen schedlich ist an leyp und seel ... müsse jede Gemeinde abschaffen. Luther wird der kirchlichen Gemeinde nicht die Pflicht zuschreiben, bei ihrer Seelen Seligkeit auch die leiblichen Schäden abzustellen.

zurücktritt, einfacher auszudrücken als das Positive: es **kann** bei all diesen Dingen die Obrigkeit eintreten, da es sich ja fast nur um Abwehr römischer Zwangsmaßregeln für die freien Gewissen handelt; es kann daher auch stets das einzelne Gewissen sich die Freiheit selbst nehmen. Die entscheidenden Gründe dafür sind nicht den einzelnen, oft unbestimmten Wendungen zu entnehmen, sondern liegen in folgenden Punkten:

1. Die Abgrenzung der geistlichen Gewalt auf die bekannten rein religiösen Stücke: Predigt, Sakrament, Sittlichkeit, Armenpflege. Das heißt, der ganze Umkreis der Reformaufgaben kann unter andere Gesichtspunkte gestellt werden.

2. Der allgemein ausgesprochene Grundsatz: was wider Gott ist und den Menschen schädlich an Leib und Seele, hat nicht allein jede Gemeinde, Rat oder Obrigkeit Gewalt abzutun oder zu wehren, ... ja ist es auch schuldig zu wehren [1].

3. Der wiederholte Rekurs auf das Urteil des eigenen Gewissens in persönlichen religiösen Konflikten [2].

So ergibt sich, daß das Konzil nicht mehr die Rolle spielen kann, die ihm allgemein hier zugeschrieben wird. Luther biegt ein in andere Gedankengänge, die von der Konzilsbegründung der Einleitung wegführen. Freilich wird das Konzil noch zweimal im zweiten Teil der Schrift erwähnt. Aber Punkt 11 ist eine Wiederaufnahme der Fragen von Punkt 1 der ersten Reihe [3], wo der Konzilsgedanke noch lebendig war. Und der Grund der Erwähnung des Konzils kann nur der sein, daß diese kurialen Reformen dem deutschen Adel praktisch unerreichbar waren. Darum wird auch beim Zölibat (Punkt 14) die Erwähnung des Konzils rein praktisch begründet sein: es war für den Bestand des katholischen Klerus und für die Gültigkeit seiner Amtshandlungen ausschlaggebend, wenn hier eine gemeinschaftliche Regelung für die Christenheit erreicht werden konnte. An sich wählt jede Stadt ihren Prediger und entscheidet, ob sie das Zölibat noch weiter von ihm fordern will, wie dies zugleich seine persönlichste Gewissensfrage ist.

Diese Sachlage ist nicht so befremdlich, wie sie scheint. Seit die kirchliche Tätigkeit der vorreformatorischen Landesherren in einer Reihe von Territorien genauer erforscht ist, bekommt das Bild dieser Reformpläne Luthers einen plastischeren Hintergrund. In einer Fülle von Maßregeln griffen die Fürsten ein zur Besserung der kirchlichen Schäden, und so bunt und bruchstückartig das Gesamtbild ist, es liegt in der Richtung der Schrift an den Adel. Die Klosterreformen gingen vom landesherrlichen Placet bei Neugründungen bis zur Visitation und Reform, die freilich meist durch geistliche Organe vollzogen wurden. Der Kampf gegen die geistliche Gerichtsbarkeit und deren Übergriffe auf weltliche

---

1) S. 446, 14.

2) Leider sind auf diese wichtigsten Punkte weder Köhler noch Holl in ihren Kritiken eingegangen.

3) S. 415, 19.



Händel, bis zu den Verboten auswärtiger Vorladungen und Haftandrohungen gegen die geistlichen „Briefträger", der Kampf gegen Bann und Interdikt[1], selbst die Sorge für den Kultus und seine regelmäßige Erledigung, die Abwehr der Ablaßprediger — das sind die Vorbilder von Luthers Ratschlägen aus dem Sommer 1520.

Man darf diese Behauptung wagen, da Luther sich mehrfach billigend über diese landesherrlichen Eingriffe äußert. Und zwar geschieht das ganz ohne Theorie; es ist gut, „weil da keine andere Hilfe noch Mittel ist"[2]; es wäre das beste und auch das einzige übrigbleibende Mittel, wenn König, Fürsten, Adel, Städte und Gemeinde selbst anfingen und der Sache einen Einbruch machten, auf daß die Bischöfe und Geistlichen Ursache hätten, zu folgen[3]. Die Könige sehen ja, daß keine Hoffnung mehr ist auf Erden, denn bei der weltlichen Gewalt; „davon, so der Romanist wider kumpt, ich mehr sagen will": die Ausführung dieses Gedankens ist die Schrift an den Adel[4].

Darum ist es für die Schrift bezeichnend, daß sie nur die Berechtigung des freien Konzils theoretisch begründet, im weiteren Verlauf jedoch viel mehr mit der Empirie rechnet als mit der Theorie. Der Adel ist der einzige in Betracht kommende Machtfaktor[5]. Theoretisch darf er nur das Konzil berufen und römische Räuberei wehren, praktisch soll er für das Seelenheil sorgen, Gotteslästerung abstellen, Bischofseide, Festtage abschaffen, die böhmische Glaubensspaltung schlichten. Das alles wird damit nicht etwa der Staatsgewalt zugeteilt, sondern eben aus dem praktischen Bedürfnis ohne Theorie angeraten; so ist es wieder bezeichnend, wie unbefangen Luther bei rein kirchlichen Fragen die Autoritäten wechseln läßt: die Wallfahrtsgelübde werden geprüft und nötigenfalls aufgehoben von „pfarrer, stad odder ubirherre"[6], die Bettelmönche zur Predigt bestellt von Bischoffen, „pfarrenn, gemeyne odder ubirkeit"[7]. Das ist möglich, weil es kein geistliches Recht im alten Sinne mehr gibt. Jeder soll bessern, wo Schäden in seinem Machtbereich liegen, er sei geistlich oder weltlich, Behörde oder Einzelperson. Ist eine allgemeine Regelung erwünscht, so wird auch das Konzil einmal angerufen, aber sofort daneben gesagt, daß jeder Christ seinem Gewissen folgen soll.

So steht meine Auffassung dieses Reformplanes im stärksten Gegensatz zu Köhlers Konzilsschematismus, der im Verlauf der Schrift seine Stützen verliert.

Und nicht weniger stehe ich im Gegensatz zu Holls Scheidung eines geistlichen und eines „weltlichen" Reformgebietes: die geistlichen Be-

---

1) „Es hätte des Beispiels Luthers kaum mehr bedurft" (Anker, Bann und Interdikt, Tübingen 1919).

2) S. 262, 17. 3) S. 258, 24. 4) S. 323, 6.

5) So bleibt auch nach Holl für die Gemeinde, den „hauffen" oft nur die „stillschweigende Zustimmung" übrig. D. h. die Obrigkeit handelt allein.

6) S. 437, 3. 7) S. 438, 25.

fugnisse, die Luther kennt und der Gemeinde zuschreibt, liegen auf anderem Gebiete. Gerade das Untheoretische im Appell an die Fürsten erscheint mir bezeichnend für diese Schrift, die entstand, bevor eine lutherische Gemeinde und eine Kirche im Sinne Luthers sich gebildet hatten, die nur mit den vorhandenen Machtfaktoren rechnet und ihnen ihre Berechtigung zum Mithandeln theoretisch nachweist, das Maß dieses Mitwirkens aber ohne bestimmte Grenzen läßt.

Die Abgrenzung der weltlichen Gewalt ist hier noch unentwickelter als 1523. Zwar ist der Umkreis der geistlichen Gewalt schon wie später gezogen. Aber die tiefen Eingriffe des Adels in das Kirchenrecht, auch wenn sie als Abwehr rechtloser Übergriffe verstanden werden müssen, werden wiederholt begründet nicht als Liebesdienst, sondern mit der Pflicht des Fürsten, für das Seelenheil der Untertanen zu sorgen. Es hätte sich von diesem Ansatz aus wohl doch ein engeres Verhältnis von Staat und Kirche denken lassen, als die Schrift von weltlicher Obrigkeit brachte.

Aus einem Kolleg Melanchthons von 1546

Von Otto Clemen, Zwickau i. S.

In der ZKG. 12, S. 619f. hat G. Buchwald auf den Band 4. 9. 8 der Zwickauer Ratsschulbibliothek aufmerksam gemacht, der früher Andreas Poach gehört hat, und der außer der von Melanchthon veranstalteten Textausgabe der Oratio Lycurgi contra Leocraten [1] (Wittenberg, Joh. Lufft, 1545) [2] die Nachschrift eines auf Grund dieses Textes von Melanchthon gehaltenen Kollegs über diese Rede von der Hand Poachs enthält: ‚Oratio Lycurgi contra Leocraten enarrata a Philip. Melant. 1546 antequam dimitteretur Academia in exilium' [3]. Buchwald hat aus der Handschrift unter der Überschrift „Eine Episode aus Luthers Mönchszeit" ein amüsantes Histörchen abgedruckt, das Melanchthon öfters von Luther gehört haben will (‚sicut audivi fabellam ridiculam sepius reci-

1) Vgl. Wilh. v. Christs Geschichte der griechischen Literatur, bearbeitet von Wilh. Schmid I[6], 1912, S. 607 ff.

2) CR. XVII, S. 941. Die Zwickauer RSB. besitzt noch drei weitere Exemplare: 4. 9. 4_8, 7. 8. 17 u. 18. 4. 47_8. Die Widmungsvorrede an Christoph von Carlowitz vom 20. August 1545 ist zuletzt gedruckt worden. Ein Exemplar sandte Melanchthon durch den nach Leipzig reisenden Paul Eber an Joachim Camerarius: CR. V, S. 850.

3) Als das Heer des Herzogs Moritz von Sachsen sich Wittenberg näherte, verließen viele Professoren und Studenten die Stadt. Am 6. November 1546 wurde die Universität geschlossen. Carl Schmidt, Philipp Melanchthon, 1861, S. 464. Ellinger, Philipp Melanchthon, 1902, S. 529. Christmann, Melanchthons Haltung im Schmalkaldischen Kriege, 1902, S. 89.



tari a D. Doctore Martino piae memoriae')[1]. Wir kennen das Geschichtchen auch noch in einer etwas anderen Fassung, aber ebenfalls von Melanchthon überliefert, in der von Ulrich Wendenhaimer von Nürnberg 1557 angelegten Sammlung von Historiae Melanchthons recitatae inter publicas lectiones CR. XX, 555, Nr. CXLIV und in der von Hieronymus Cöler aus Nürnberg 1561 und 1562 zusammengebrachten Sammlung, bei G. Milchsack, Gesammelte Aufsätze (1922), S. 242. Ich wiederhole hier den Text bei Wendenhaimer, indem ich die Abweichungen bei Cöler, die sich als Textverbesserungen darstellen, einsetze:

Ego saepe audivi D. Doctorem Martinum recitantem, qui dicebat se fuisse in pago Dabron, nam eo saepe profectus est, ut ibi concionaretur, quia fuerunt ibi nobiles de Staupitzs, qui adhuc sunt in vicinia. Ibi frater ille, qui cecinerat missam, cantavit illud Evangelium Lucae 19, in quo est: ‚Dedit ei decem minas', et quia textus in bibliis scribitur μνας et monachus non poterat legere nec antea audierat illud nomen, legit: ‚decem misericordias'. Postea, cum iudicaret non convenire decem misericordias, legit: ‚et dedit ei decem minimas'. Deprehendit nec hoc posse congruere et legit: ‚dedit ei decem Muas'. Hoc dico tantum exempli causa stolidorum hominum, qui contemnunt omnes literas. Si pulchrum est nil scire, sit sane. Sed literae et linguae sunt fasciolae Christi, doctrina Christi est involuta fasciolis, id est literis et linguis, man muß ie linguas habenn.

Wahrscheinlich fällt diese „Episode aus Luthers Mönchszeit" in die drei Jahre seit Mai 1515 seiner Tätigkeit als Distriktsvikar. Die Familie Staupitz war im Wittenbergischen, in Dabrun und Zerbischin, und in der Nähe von Wurzen, wo ihr das Dorf Müglenz gehörte, angesessen. Joh. von Staupitzens Mutter lebte noch 1515 in Dabrun und ebenso sein Bruder Günther, der später in langem Streit mit dem Wittenberger Augustinerkloster lag[2]. Der Mönch, der beim Vorlesen über das Wort μνας stolperte, ist wohl identisch mit dem alten pater Matthaeus, den Luther seinen Briefen an Joh. Lang vom 3. Februar und 13. April 1519[3] zufolge durch eine andere Kraft ersetzt sehen wollte, vielleicht auch mit dem Bruder Mathes, der so ungestüm von der Kanzel herab den ihm vom Kurfürsten versprochenen Pelz forderte[4].

Auf die Geschichte von dem Dunkelmann in Dabrun folgt in unserer Handschrift ohne ersichtlichen Zusammenhang:

Ecclesia habet duas species, quibus punit contumaces: Excommunicationem, Segregationem, quae est amovere ab officio. Veteres vo-

1) Melanchthon erzählt die Anekdote im Anschluß an Kap. 8, 23 ‚πέντε καὶ τριάκοντα μνῶν'. Aus dem Zusatz ‚piae memoriae' zu Luther folgt, daß er die Vorlesung erst nach Luthers Tode gehalten hat. Mylius Chronol. ad ann. 1545 bei Hartfelder, Phil. Mel. als Praeceptor Germaniae, 1889, S. 542 setzt sie fälschlich schon ins Jahr 1545.

2) Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation u. Joh. von Staupitz, 1879, S. 211.

3) Enders 1, S. 410 u. 2, S. 11. 4) W. A. Tischreden 5, Nr. 6405.

caverunt suspendere. Hinc dictum est: Si quis clericus duxerit uxorem, suspendatur; id est: segregetur ab officis.

Gentes habent: Relegationem, quae non affert infamiam, Deportationem, quae adfert infamiam.

Danach aber lesen wir die folgende Erinnerung Melanchthons, die ich sonst nirgends bezeugt gefunden habe:

Cum essem Bonnae, ibi erat bonus quidam vir non irreligiosus. Sed cum ibi mos esset, vt Seruatio, qui erat numen promittens opulentiam, dependerentur vacuae marsupiae collo, vir ille amouit statuam ex templo, Et interrogatus a quodam vicino, cur haec faceret, respondit se ideo amouere, quia nullus honor amplius habendus est idolis, ideo accepisse et noctu positurum in fornacem. Vicinus, vt erat homo callidus, illo inscio imposuit aliquid pulueris bombardici. Cum igitur iam arderet statua, arripit puluerem etiam flamma. Ibi puluis magna violentia discutit fornacem et fenestras et totam implet domum. Ille vehementer consternatus putat hoc fieri divina vindicta. Venit ad vicinum, commemorans, quid factum esset. Alter audito facto dixit: An non praedixi numina non esse irridenda? Ah, respondit ille, Ego posthac non contemnam vllam religionem. Ecce tu fatue, inquit alter, quanta est constantia fidei in te, quam statim frangitur tuus animus, cum deberes consistere, etiamsi vel maius quiddam accideret!

Melanchthon kam, von dem Kölner Erzbischof Hermann von Wied und von Buzer dringend eingeladen, Anfang Mai 1543 nach Bonn [1]. Mit der Angabe, daß der heil. Servatius [2] als numen promittens opulentiam verehrt und leere Beutel seiner Statue um den Hals gehängt wurden, dürfen wir zusammenhalten die Randglosse zu dem „meisterlichen Gedinge des Abts von Chemnitz" (1522) [3]: „wer da servatium, der hat, wen ers bedarf, vincentium" und das Sprichwort in Luthers Tischreden: „Ein gut Servacius macht ein guten Bonifacius" [4]. Die Randglosse wird erklärt durch das Sprichwort in Luthers Sprichwörtersammlung [5]: „Wer hellt, wenn er hat, der findet, wenn er darff." Wir erkennen deutlich, daß Servatius in den Ruf eines Reichtumspenders nur infolge seines Namens, den man von servare (Geld erhalten, ersparen) ableitete, gekommen ist.

1) C. Schmidt, S. 418. Ellinger, S. 422. Albert Piel, Geschichte des ältesten Bonner Buchdrucks, 1924, S. 26.

2) Angeblich Bischof von Tongern u. Maastricht, gest. 13. Mai 384: RE.³ 17, S. 227 f.

3) Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 3, S. 377.

4) W.A. Tischreden 5, Nr. 5952. Vgl. auch aus Melanchthons Postille CR. XXIV, S. 277: „Non inconcinnum est proverbium: Bonus Servatius facit bonum Bonifacium, id est: qui res suas recte collocat et aliquid tempestive comparcit, is potest etiam benefacere aliis."

5) Nr. 169, W.A. 51, S. 651. Wiederkehrend im Haushaltungsbüchlein 1529, Flugschriften 4, S. 163.

Zur Geschichte des Pietismus in Schweden und Dänemark

Von Helmut Lother, Greifswald

Bei meinen Studien zur Geschichte der pietistischen Bewegung im ehemaligen Schwedisch-Vorpommern, deren Ergebnisse ich in meinem jüngst erschienenen Buch „Pietistische Streitigkeiten in Greifswald, ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus in der Provinz Pommern“ veröffentlicht habe, wurde ich den damaligen politischen Verhältnissen entsprechend darauf geführt, auch das Vordringen und die Bekämpfung des Pietismus in Schweden und Dänemark zu beachten. Seit dem Westfälischen Frieden, bei dem Pommern zwischen Schweden und Brandenburg geteilt wurde, gehörte ja ganz Vorpommern einschließlich der Insel Rügen bis an die Oder, ja teilweise sogar darüber hinaus, der schwedischen Krone an. Während des Moskowiterkrieges aber, in dem sich König Friedrich IV. von Dänemark, König Friedrich August von Polen und Zar Peter von Rußland gegen Karl XII. von Schweden verbündet hatten, herrschte über den nordwärts der Peene gelegenen Teil Schwedisch-Pommerns von 1711 bis zum Friedensschluß 1720 das dänische Szepter. Es war klar, daß die Erfahrungen, die man in beiden Ländern mit dem Pietismus gemacht hatte, nicht ohne Einfluß auf die Greifswalder Streitigkeiten und deren Behandlung durch die jeweils machthabende Regierung bleiben konnten.

Was ich darüber erarbeitet habe, möchte ich nunmehr hier zur Veröffentlichung bringen:

1.

Was zunächst Schweden anlangt, so ist durch die vielen Kriege Karls XII. und den damit verbundenen langen Aufenthalt schwedischer Heere in Deutschland, besonders in Sachsen, ohne weiteres verständlich, daß pietistische Ideen und Schriften im schwedischen Lager bekannt und durch die heimkehrenden Krieger dann auch in der Heimat verbreitet wurden. Besonders A. H. Franckes Anleitung zum Christentum wurde sehr bald ins Schwedische übersetzt und mehrmals ge-

druckt[1]. Zwar hören wir noch 1706 in einem Bericht über den „Jetzigen Zustand der schwedischen Kirche“[2], daß löblich auf die Reinheit des göttlichen Wortes gehalten werde, doch zeigen schwedische Edikte aus derselben oder sogar schon wesentlich früherer Zeit, daß man längst auf die pietistische Gefahr aufmerksam geworden war. Bereits 1694 hatte Karl XI. streng alle Privatzusammenkünfte und Konventikel sowie die Einführung schwärmerischer Bücher verboten, und in einem Edikt Karls XII. vom Jahre 1706 aus dem Feldlager bei Lusuc in Wolhynien wurde ebenfalls vor den Schwärmereien der Pietisten, die hier erstmalig mit Namen genannt sind, gewarnt. Die Abwesenheit des Königs und seine starke Inanspruchnahme durch die mannigfaltigen Kriege kam der Ausbreitung naturgemäß zu Hilfe.

Indessen scheint es, als wenn die Bewegung in Schweden ähnlich der späteren Entwicklung in Vorpommern zunächst auf die Universitäten beschränkt blieb. In Upsala und Pernau in Livland machte sich pietistisches Unwesen bemerkbar, und in Åbo war es besonders ein Lic. Laurbeck[3], der Breithauptische Gedanken verbreitete, genannt wird vor allem seine Disputation de impedimentis studii Theologiae. Noch ärger als er trieb es ebenfalls in Åbo Mag. Petr. Schaefer. Doch eine königliche Verordnung aus dem Jahre 1708, die beide vor das Konsistorium forderte, scheint zunächst diese Bewegung erstickt zu haben[4]. In Pernau war besonders der Professor der Theologie Lic. Johann Folker[5] von pietistischen Gedanken eingenommen und kam deswegen mit seinem Amtsgenossen

1) Vgl. (Joh. Friedr. Mayer) Eines schwedischen Theologi kurzer Bericht von Pietisten samt denen Königlichen Schwedischen Edikten wider dieselben, Leipzig 1706.

2) Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, 1706, S. 347.

3) Wohl Karl L., späterer theolog. Lektor zu Linkoping, Sohn des bekannteren Petrus L., Pastors und Professors in Lund und Wiborg (nach Adelung-Rotermund, Forts. zu Joechers Gelehrten-Lexikon III, 1810, Sp. 1384).

4) Unschuldige Nachrichten 1708, S. 234ff.: Nachricht wegen des schwed. Pietismi und kgl. Eifers dawider.

5) Aus Calmar i. Schwed. Studierte in Upsala und Gießen, wurde 1693 dort Magister, 1696 Lic. theol., 1698 Lehrer der „theoret. Philosophie“ zu Calmar, 1701 Professor der Theologie zu Pernau; seit 1707 erster Professor daselbst. (Adelung, Forts. zu Joecher II, 1787, Sp. 1146/47.)



Ingemund Broems[1] in heftige Konflikte. Als nun beide, nach der Eroberung Livlands durch die Russen aus Pernau vertrieben, im Jahre 1712 nach Stockholm kamen, scheute sich Folker nicht, auch dort seine Gedanken weiter zu vertreten[2]. Broems blieb sein Gegner und ließ als Gegenwehr gegen die um sich greifenden pietistischen Gedanken die kleine Schrift des württembergischen Predigers M. Lud. Melch. Fischlin „Pietismus detectus“ ins Schwedische übersetzt drucken, worin in 48 Sätzen die Haupteinwände gegen den Pietismus vorgetragen waren[3]. Aber auch der Bischof von Åbo, D. Joh. Gezelius[4], welcher bereits bei den dortigen Streitigkeiten ein wachsames Auge gehabt hatte, wurde ein heftiger Gegner Folkers, nachdem er zunächst vergeblich versucht hatte, sich mit ihm privatim auseinanderzusetzen. Ebenso trat schon damals der Kgl. Hofprediger D. Gustav Adolph Humble[5] energisch gegen den Pietismus auf, der später in der Vorrede zu seinem Traktat „Novator *ἄτακτος*“ (Stockholm 1727) mit Nachdruck darauf hinwies, daß man auf den Gebrauch der richtigen Formeln für die göttlichen Wahrheiten halten müsse und es nicht angängig sei, neue Formeln zu prägen, wohinter sich die Pietisten immer verschanzten, indem sie angeben, sie trügen die alte Wahrheit nur in einem neuen

---

1) Schwede, aus Södermanland gebürtig, studierte in Upsala, wurde dort 1697 Mag. und in dems. Jahre Prof. der griech. Sprache am Gymnasium zu Stregnaes. 1703 Prof. d. Theologie zu Pernau, später Superintendent zu Karlstadt in Wärmeland (Adelung, Forts. zu Joecher I, 1784, Sp. 2280).

2) Vgl. hier und für das Folgende fortlaufend: Unsch. Nachr. 1727, S. 781 ff. „Nachricht wegen des neueren schwedischen Pietismi und der dahin gehörigen Edikte.“

3) Die Schrift war erschienen 1708. Vgl. Unsch. Nachr. 1710, S. 237 ff.

4) Geb. 1647 zu Dorpat als Sohn des Dorpater Professors und nachmal. Bischofs zu Abo Joh. Georg G.; 1674 Prof. d. Theol. zu Abo, 1675 D., 1684 Superintendent in Narva, nach s. Vaters Tode 1690 Bischof zu Åbo, welches Amt er 1713 niederlegte. Starb 1718 zu Stockholm. Er scheint zeitweilig selbst zum Pietismus hingeneigt zu haben, denn unter seinen Werken finden sich Übersetzungen von Speners Pia desideria sowie eine Sammlung Spenerscher und and. Bußpredigten ins Schwedische (Adelung, Forts. zu Joecher II, 1787, Sp. 1440).

5) Geb. 1674 zu Jönköping, studierte in Upsala, Dorpat, Rostock und Wittenberg, besuchte aber auch andere deutsche und holländische Universitäten. 1700 Prediger zu Eskilstuna, 1719 Pastor und Superintendent zu Karlskrona, 1730 Bischof zu Wäxjö, starb dortselbst 1741 (Adelung, Forts. zu Joecher, II, 1787, Sp. 2189).

Gewande vor[1]. Man wechselte verschiedene Schriften über Erleuchtung, Wiedergeburt, Buße, Rechtfertigung und gute Werke, die aber sämtlich nicht im Druck erschienen. Als Karl XII. nach langer Abwesenheit endlich 1715 nach Stockholm zurückkehrte, nahm er sich sofort der Streitigkeiten an und setzte in dem genannten Gezelius und in D. Mat. Steuchius[2] zwei Kommissare ein, die mit Folker verhandeln und seine Lehren untersuchen sollten, nachdem zuvor während der Abwesenheit des Königs seine Schwester Ulrica Eleonore bereits 1713 ein erneutes Edikt gegen den Pietismus erlassen hatte[3]. Zwar versuchte Folker auf alle Weise, den Prozeß aufzuhalten, indem er gegen die Kommissare Einspruch erhob und alles mögliche gegen sie vorbrachte, doch waren diese Bemühungen vergeblich. Da er von seinen Gedanken nicht abzubringen war, wurde er des geistlichen Amtes für unfähig erklärt, aus Stockholm verwiesen und begab sich auf sein Landgut nach Schonen.

Doch den pietistischen Umtrieben war damit noch keineswegs der Todesstoß versetzt, denn im Gegensatz zu Pommern hatten die Ideen in Schweden in Laienkreisen und zwar gerade bei hochgeachteten und vornehmen Personen bereits zu festen Fuß gefaßt, als

---

1) Vgl. N. N., Dringende Ehrenrettung wider die falschen Beschuldigungen des Herrn Auctor Programmatis funebris auf das Absterben des Henrici Brandani Gebhardi zu Greiffswald, 1731, S. 35; ebenfalls die Besprechung des Traktats n Unsch. Nachr. 1730, S. 98 ff., woselbst die Vorrede in deutscher Übersetzung abgedruckt ist.

2) Geb. 1643 in Fogdö Prästgård in Södermanland als Sohn des Pastors und späteren Superintendenten in Härnösand Petrus Er. St. Nach erfolgreichen Auslandsstudien wurde er theol. Lektor am Gymn. zu Härnösand, 1676 Prof. d. Logik und Metaph. in Upsala, 1682 Vikar seines Vaters und im Jahre darauf sein wirklicher Nachfolger. Bei der Jubelfeier der Upsalaer Beschlüsse 1693 wurde er D. theol. und von Karl XI. zum ersten theolog. Prof. in Upsala ernannt. Noch in dems. Jahre wurde er Bischof in Lund, wo er 20 Jahre wirkte und bes. für die Einbürgerung des Schwedentums und die Durchführung der schwed. Kirchenordnung sorgte. 1714 ernannte ihn Karl XII. zum Erzbischof von Upsala. Er starb 1730. (Vgl. Georg Gezelius, Försök til et Biographiskt Lexikon öfver namnkunnige och lärde Svenska Män, 2. Teil. Stockholm, Upsala u. Abo 1779, S. 151 ff.; auch: Biographiskt Lexikon öfver namnkunnige Svenska Män, 15. Bd., Upsala 1848, S. 356 ff.). Für die Erschließung aller schwedischen Quellen habe ich meinem hiesigen Kollegen Herrn Dr. Paul herzlich zu danken.

3) Unsch. Nachr., 1713, S. 1002.



daß sie mit dem Fortgang Folkers ohne weiteres ausgerottet gewesen wären. Besonders waren es der Kämmerer Elias Walcker in Stockholm[1] und dessen Schwiegersohn, einer „der vornehmsten Schweden", die weiter an der Pflege und Ausbreitung pietistischer Gedanken arbeiteten. Der letztere stellte aus Hallischen und anderen Gesangbüchern ein Cantional her mit dem Titel Mosis och Lambsens Wiser (Mosis und des Lammes Weise), dessen Druck aber vom Konsistorium zu Stockholm wegen darin enthaltener fanatischer, chiliastischer und socinianischer Irrlehren verboten wurde. Dennoch fand man „einen Ort, da es in Druck kam", und das Buch wurde bei den pietistischen Konventikeln gern und häufig benutzt. Nach Karls XII. Tode 1718 wurden die bisher heimlichen pietistischen Versammlungen sogar öffentlich gehalten, in der Hauptsache bei Walcker, und verliefen derart: „Man sung erstlich ein Lied aus dem obgedachten Buche, hernach ward von den angehörten Sonntags-Predigten discurriret, alsdann ein langes Gebet gehalten, und mit einem Liede beschlossen." — Obwohl nach dieser Schilderung die Zusammenkünfte sich noch in durchaus geordneten Bahnen bewegten und vor allem der regelmäßige Besuch des sonntäglichen Gottesdienstes vorausgesetzt wird, begann der Klerus doch, dagegen vorzugehen. Das veranlaßte von seiten der Pietisten verschiedene Schriften zu ihrer Rechtfertigung, von denen sich eine 1719 herausgegebene mit besonderer Schärfe sogar gegen die sich auf dem Reichstag versammelnde Geistlichkeit richtete. Sie war anonym herausgegeben von einem starken Anhänger des Pietismus Nils v. Lang[2]. Durch ein erneutes Edikt versuchte die inzwischen

1) Stammte aus einer ehedem engl. Familie, die sich in Schweden angesiedelt hatte. Geb. 1660 in Gävle, studierte in Upsala, wurde 1681 Kammerschreiber beim Reduktionskollegium, 1688 Buchhalter daselbst, 1691 Hausratsmeister und zugleich Liquidations-Kommissarius im Oberlandesgericht, 1704 Kämmerer beim Gen. Seezoll-Kontor, 1719 Kämmerer beim Zoll- und Licens-Büro des Kammerkollegiums. 1720 geadelt. Erhielt 1731 seinen Abschied mit dem Titel als Kammerrat. Starb 1733 in Stockholm. (Biographiskt Lexikon, 22. Bd., Örebro 1855, S. 41 f.). — Leider war der Name des Schwiegersohnes nicht zu ermitteln; die Matrikel öfver Svea Rikes Ridderskap och Adel, utgifven af And. Ant. v. Stiernmann, Andra Del, Stockholm 1755 nennt ihn bei „Walcker" nicht.

2) Geb. 1681 in Gillberga Prästgård in Wärmland als Sohn eines Geistlichen und Propstes daselbst, studierte seit 1700 in Upsála, wurde 1714 Präsidents-Sekretär im Kriegskollegium, 1719 Sekretär dieses Kollegiums, 1727 in ders.

als Nachfolgerin ihres unverheiratet verstorbenen Bruders Karls XII. auf den Thron gekommene Königin Ulrica Eleonore 1720 dem Unwesen ein Ende zu machen.

Indessen bald darauf, nachdem Ulrica Eleonore soeben ihrem Gemahl Friedrich I., früherem Landgraf von Hessen-Kassel, das Szepter in die Hand gegeben hatte, erhielt die pietistische Partei durch die Rückkehr sibirischer Gefangener nach Stockholm große Verstärkung. Diese zumeist bei Poltawa gefangen genommenen Schweden waren zum Teil mit ihren Familien nach Sibirien transportiert und dort durch Franckesche Schriften mit dem Pietismus bekannt geworden. Durch das einem Obersten v. Isendorff nach Moskau zur Weiterleitung übersandte Schreiben des gefangenen Generals Wreech an seine Frau war ersterer mit der „Herzensbeschaffenheit“ der Gefangenen bekannt geworden. Selbst offenbar ein Anhänger des Pietismus übersandte er Wreech einen Traktat Franckes, dessen Lektüre bei den Gefangenen in ihrer Einsamkeit und Verlassenheit auf so fruchtbaren Boden fiel, daß sie nicht nur regelmäßige Erbauungsversammlungen begannen, sondern sich auch entschlossen, Francke persönlich durch einen Brief zu danken und von ihrem inneren und äußeren Zustand Mitteilung zu machen. Nun begann ein häufigerer Briefwechsel mit Francke, der noch mehrere seiner Schriften sowie andere pietistische Erbauungsbücher nach Sibirien sandte und auch die von den Gefangenen in Tobolsk eingerichtete Schule mit Liebesgaben unterstützte. Auf diese Weise hatte hier im fernsten Osten der Pietismus unter den gefangenen Schweden starke Verbreitung und lebhafte Vertretung gefunden[1].

Stellung geadelt, 1728 Admiralitäts-Kammerrat in Karlskrona, starb 1747 daselbst. Seine religiösen und religiös-politischen Schriften erschienen 1768 in Stockholm gesammelt gedruckt (Biographiskt Lexikon, 7. Bd., 2. Aufl., Stockholm 1876).

1) Vgl. Kurt Friedrich v. Wreech, Wahrhaffte und umständliche Historie von denen schwedischen Gefangenen in Rußland und Sibirien. Sorau 1725. Nach Unsch. Nachr. 1730, S. 1159 erschien die Schrift 1728 nochmals vermehrt und erweitert. Mir liegt hier die genannte 1. Auflage vor. — Bereits 1718 war der Briefwechsel mit Francke u. a. erschienen unter dem Titel „Nachricht vom inneren und äußeren Zustand der schwedischen Gefangenen in Rußland“, vgl. Unsch. Nachr. 1718, S. 157f., 326ff. und 1072f., wonach auch Thomas a Cempis Schriften, Poirets Herzenstheologie sowie Arnolds Schriften in Sibirien gelesen wurden. — Über das Leben der Gefangenen unterrichtet zusammenhängend:

Es ist daher verständlich, daß bei der Rückkehr dieser Gefangenen nach Friedensschluß der Pietismus im Heimatland neue Nahrung erhielt. Die Conventicula schwollen erneut stark an, und es fanden sich in Stockholm sogar Prediger, die sie öffentlich von der Kanzel durch den Hinweis auf das geistliche Priestertum verteidigten. Das taten selbst solche Geistlichen, die man nicht einmal als krasse Pietisten bezeichnen kann, wie das Beispiel des besonders eifrig für die Konventikel tätigen Pastors Hermann Schroeder [1] an der St. Katharinenkirche zu Stockholm zeigt, der sich den Irrtümern Dippels auf der anderen Seite mit großem Nachdruck widersetzte [2]. Zwar fehlte es nicht an Gegenstimmen, die sich auch jetzt noch den Pietisten widersetzten und besonders gegen die Konventikel wie gegen die immer stärker eingeführten Schriften Franckens, Petersens und Arnolds kämpften, voran besonders der Magister und frühere Pastor zu Riedershelm Joh. Possieth [3] und der Adjunkt der Domkirche Magister Petrelius; doch die Bewegung schwoll 1722 so stark an, „daß vielen Redlichen dabey bange ward". Je mehr sich orthodoxe Prediger gegen den Pietismus wehrten und ihn von den Kanzeln widerlegten, um so mehr wurden dessen Anhänger aus der Kirche herausgedrängt, „und wurden derer immer mehr, die zu den unverdächtigen Predigern nicht mehr in die

---

Elof Bergelin, Karls des Zwölften Krieger in russischer Gefangenschaft (autorisierte deutsche Übersetzung, Greifswald 1922. Nordische Studien, hersg. vom Nordischen Institut der Univ. Greifswald, 2. Bd.), obwohl leider die Nachrichten über die Beziehungen der Gefangenen zum Pietismus nur vereinzelt und verstreut sind.

1) Geb. 1676 zu Uddevalla, studierte in Upsala, wurde dort Mag., kam 1710 an die Domkirche in Göteborg, gleichzeitig Lektor der Logik u. Metaph. am dortigen Gymn. In dems. Jahre wurde er Feldpropst, predigte 1716 ständig vor Karl XII., bekam durch ihn hervorragende Pfarrstellen und kam schließlich 1718 als Pastor nach Stockholm, wo er mit Eifer und Segen wirkte, bis er 1729 Bischof in Kalmar wurde. Durch seine große Gelehrsamkeit war er auch außerhalb des Reiches bekannt und wurde in England zum Mitglied der Sozietät „Pro propaganda notitia Christiana" ernannt. Er starb 1744 (Gezelius, Lexikon III, 1780, S. 31 ff.).

2) Vgl. Dippels Vera demonstratio evangelica, Frankfurt und Leipzig 1729, III: Responsio ad quaestiones etc., gerichtet gegen Schroeder, und IV: Abfertigung der Replique Hr. M. Schroeders.

3) Seit 1719 kgl. Hofprediger; vgl. über ihn Adelung-Rotermund, Forts. zu Joecher, VI, 1819, Sp. 719.

Kirche gehen wollten". Arnolds Ketzerhistorie wurde zu einem immer häufiger und lieber gelesenen Buch, und man sprach schon davon, daß der Passus im Kirchengebet gegen die Pietisten fallen gelassen werden solle. Pietistische Schriften wurden immer erneut ins Schwedische übersetzt, besonders jetzt die des deutschen Theologen Anton Wilhelm Boehme [1], oder es erschienen überhaupt neue pietistische Schriften in schwedischer Sprache, vor allem eine „Übung der Gottseligkeit", gegen welche Possieth Hanekens Schrift de privatis conventiculis in schwedischer Übersetzung drucken ließ.

Zu welcher Macht der Pietismus indessen schon gekommen war, mag der Fall eines pietistischen Studenten Tellbohm illustrieren. Er predigte einmal in einer Kirche der Vorstadt und versammelte nach dem Gottesdienst im benachbarten Gasthaus „viel gemeine Leute ... unter dem Vorwand zu beten". Weil darüber „wunderliche Umstände vorgebracht wurden", ordnete der König eine Untersuchungskommission an, jedoch der Prozeß verlief im Sande, weil Tellbohm sogar unter den eingesetzten Kommissaren Beschützer fand! Ja, 1725 war es sogar soweit gekommen, daß Tellbohm den Spieß umdrehen konnte und das Stockholmer Konsistorium wegen des Vorgehens gegen ihn verklagte. Wennschon er damit nicht durchgedrungen zu sein scheint, so gibt es doch immerhin zu denken, daß es überhaupt so weit kommen konnte.

Die letzten Jahre hatten nämlich eine immer wachsende Zunahme des Pietismus gebracht, und der 1723 versammelte Reichstag war nicht nur außerstande, geeignete Abhilfsmaßnahmen zu treffen, sondern sollte sogar den inzwischen unter den jetzigen Verhältnissen wieder nach Stockholm zurückgekehrten Lic. Folker auf Empfehlung des Hofes wieder in sein Amt einsetzen, was jedoch „mit wichtigen Gründen" abgelehnt wurde. 1724 wagte es sogar

1) Geb. 1673 zu Oestorff, Grafsch. Pyrmont, wo sein Vater Prediger war. Studierte seit 1693 in Halle, kam 1698 als Privatlehrer an den gräfl. waldeckschen Hof nach Arolsen, 1700 als Inspektor an das Waisenhaus nach Halle, 1701 als Hauslehrer einer deutschen Familie nach England, wurde 1705 daselbst Hofprediger bei dem Prinzen Georg von Dänemark, nach dessen Tod von der Königin Anna und später auch von König Georg I. zum Kaplan an der deutschen Hofkapelle zu St. James ernannt. Starb 1722. Er nahm sich der Mission nach Tranquebar besonders an. Unter seinen Schriften finden sich bes. Übersetzungen Franckescher Schriften ins Englische, ebenso Übersetzungen von Arnds Wahrem Christentum und Paradiesgärtlein (Vgl. Joecher I, 1750, Sp. 1169/70).

ein Stockholmer Prediger, gegen die Bischöfe und die gesamte Hierarchie zu predigen; auch „viele Politici bezeugten sich gegen dieselbe gar übel gesinnet“, ja, man wollte schließlich eine beständige „Deputation“ gegen die Geistlichen veranlassen. Als der genannte Stockholmer Prediger wegen Teilnahme an den Konventikeln bestraft werden sollte, predigte er daraufhin auch heftig gegen die Regierung, wofür er allerdings in eine Geldstrafe genommen wurde.

Nun war es an der Zeit, daß endlich energische Schritte gegen das mit Macht um sich greifende pietistische Unwesen unternommen wurden. Denn nicht nur in Stockholm hatte die Bewegung, wie geschildert, Wurzeln geschlagen, sondern sich auch hin und her im Reiche mit Macht bemerkbar gemacht. In Göteborg bildete sie eine besondere Gefahr und war man heimlichen Konventikeln auf die Spur gekommen[1], in Livland hatte die Bewegung sich gezeigt und war vornehmlich in Reval hervorgetreten unter einem gewissen Mikwiz als Haupttreiber, der auf Veranlassung des Adels aus Halle zum Domprediger nach Reval berufen war und dort Konventikel hielt[2]. Zahlreiche Übersetzungen pietistischer Schriften, nicht nur der genannten von A. W. Boehme und anderer ähnlich Gesinnter, sondern vor allem auch von Speners Buch vom geistlichen Priestertum sorgten überall für Verbreitung der Gedanken. Das Leipziger Responsum, quod Pietismus fabula sit — gefällt 1710 in einer Kontroverse des Ratsherrn Klettwig mit dem Schulrektor Fischbeck in Langensalza[3] —, wurde überall im Lande bekannt gemacht. Wenn der bekannte Esdra Henr. Edzardi noch bei der 200-Jahrfeier der Reformation 1721 der schwedischen Kirche zur „Conservation der reinen Lehre“ gratulieren konnte[4], so war das schnell anders geworden.

Jedoch gegen eine Bewegung von dieser Ausdehnung mußte nicht nur mit großer Gründlichkeit, sondern ebenso mit großer Vorsicht vorgegangen werden, wenn sie statt eingedämmt nicht noch ver-

1) Unsch. Nachr. 1722, S. 136 ff., bes. das Kgl. Schreiben an den Landeshauptmann in Göteborg vom 20. XII. 1721.

2) Unsch. Nachr. 1725, S. 264 f.

3) Unsch. Nachr. 1712, S. 474.

4) In seinen „Gedanken bei der Betrachtung des hellen Lichtes und Frühdonners der schwedischen Religionsfreude“. Hamburg 1721; rezensiert in Unsch. Nachr. 1722, S. 121 f.

schlimmert werden sollte. Der König setzte deshalb gegen das „Dippelska oväsendet“ (Dippelsche Unwesen) eine Kommission ein unter Leitung des President i Svea Hovrätt (Präsidenten des schwedischen Oberlandesgerichts) Peter Scheffer[1], die schließlich das Konventikelplakat vom 12. Januar 1726 herausbrachte, das die Unschuldigen Nachrichten „nach dem schwedischen Original übersetzt“ veröffentlichten[2]. Danach wurden die Verordnungen vom 1. XII. 1713 und vom 8. XII. 1721 über unerlaubte Zusammenkünfte erneuert und dahin erklärt, daß damit keineswegs die Übung der Gottseligkeit verboten, vielmehr gerade zu ihr ver-vermahnt werden solle. Eltern und Hausväter haben die Pflicht, ihre Kinder, Angehörigen und Dienstboten zu Hause im Katechismus und Christentum zu unterweisen, mit ihnen zu beten, die Bibel zu lesen, nachzufragen, was sie von der Predigt behalten haben usw. Die Prediger haben darüber zu wachen, daß dies geschieht, und durch Besuche bei den Familien zu erforschen, wie weit sie in ihrem Christentum gekommen sind. Alle Zusammenkünfte aber in Privathäusern von Männern und Frauen, Jungen und Alten, Bekannten und Unbekannten unter dem Vorwand, ihre Andacht und besonderen Gottesdienst zu halten, über die Sonn- und Festtagstexte zu predigen und Gebete und Gebetsformeln zu erklären, seien eine gefährliche Neuerung, welche die Ordnung der christlichen Versammlung störe und Einfältige leicht zu irriger Meinung bringe. Deshalb werden solche Zusammenkünfte nochmals verboten, zumal das Wort Gottes reichlich gelehrt und gepredigt wird und jeder in seinem Familienkreise Freiheit hat, seine Andacht zu halten. Zuwiderhandelnde sollen als Einberufer und Leiter solcher Versammlungen mit 200 Taler Silbermünze, im Wiederholungsfalle mit dem doppelten Betrag, im Nichtbeitreibungsfalle mit 2 bis 3 Wochen Gefängnis, bei abermaligem Rückfall mit Landesverweisung auf 2 Jahre bestraft werden, während jedem Teilnehmer erstmalig eine Strafe von 40 Mark Silbermünze, bei Rückfällen eine Verdoppelung und Verdreifachung dieses Betrages angedroht wird. Die Strafen sollen demjenigen zufallen, der die Anzeige erstattet hat, um auf diese Weise zu desto größerem Eifer anzureizen.

1) Vgl. über ihn und über das Plakat die sehr wichtigen Angaben in Biographiskt Lexikon, 14. Bd., Upsala 1847, S. 1 ff.

2) 1726, S. 821 ff.

In dem Schlußpassus des Plakats heißt es nach den Unschuldigen Nachrichten nur: es „sollen die Prediger, vermöge ihres Eydes und Amts verbunden seyn, über die ihnen befohlene Heerde getreulich zu wachen, und außer dem gewöhnlichen Examen in der Kirchen, ihre Zuhörer in den Häusern fleißig besuchen, oder wo dieses sich nicht wohl tun läßt, eine und mehr Familien in der Stadt und auf dem Lande nacheinander zusammen zu ruffen, damit sie desto gewisser erfahren, wie weit ein jeder in seinem Christentum gekommen; und also alle zu der wahren seeligmachenden Erkänntniß bringen mögen". Es scheint indessen, daß die von Löscher ja antipietistisch redigierten Unschuldigen Nachrichten hier ungenau berichten; denn in den angeführten Sätzen scheint nur von seelsorgerlichen Einzelbesuchen die Rede zu sein. Das schwedische biographische Lexikon [1] legt aber ausdrücklich Gewicht darauf, daß es sich um Veranstaltungen über den rituell vorgeschriebenen Gottesdienst und das übliche Katechismusverhör hinaus handelt, und fährt dann fort: „Das Plakat führte somit Privatkonventikel oder private in religiöser Absicht von den Geistlichen veranstaltete Sonderzusammenkünfte ein, um zu verhüten, daß das Volk in dieser Hinsicht selbständig vorgehe" (wörtliche Übersetzung). Das war sicher ein nicht ungeschickter Schritt, der aber doch ein gewisses und zwar starkes Nachgeben gegenüber dem Pietismus bedeutete. Auf diese Weise kam man dem religiösen Bedürfnis im Volke entgegen, brachte aber die Versammlungen unter den regelmäßigen Einfluß der Geistlichkeit und damit wieder in kirchliche Bahnen zurück.

Fragen wir nun nach dem Erfolg, den dieses Plakat gehabt hat, so scheint es, gerade aus dem zuletzt angeführten Grunde, seinen Zweck nicht verfehlt, vielmehr, da seine Befolgung energisch und aufmerksam überwacht wurde, die Eindämmung und Unterdrückung zunächst wenigstens des außerkirchlichen Pietismus durchgesetzt zu haben. Dazu trug gewiß wesentlich bei, daß der Gegenpartei durch eine Verfügung des Konsistoriums die Anweisung gegeben wurde, die Worte Pietist und Pietisterei weder auf Kanzeln noch auf Lehrstühlen zu gebrauchen, weil bei Einfältigen, die keine rechte Kenntnis von den pietistischen Streitigkeiten hätten, dadurch

1) Bd. XIV, S. 4. — Ich kenne die Quellen des Biographiskt Lexikon nicht, sehe aber keinen Grund, warum es entgegen den Unterlagen falsch berichten sollte, zumal der betr. Band erst 1847 erschienen ist.



eine Verachtung der Pietät hervorgerufen werden könnte. Man solle statt dessen den Irrtum jedesmal nach seinem Urheber nennen [1]. So erwähnen denn Flugschriften noch desselben Jahres 1726 [2] zwar die große Unruhe, die in Stockholm durch die pietistischen Konventikel hervorgerufen wurde, weisen aber gleichzeitig auch schon darauf hin, wie energisch man auf die Reinheit der Lehre und die Einhaltung der königlichen Edikte bedacht sei, wofür besonders die Universitäten Upsala und Lund einträten.

Jedoch die kaum beseitigte pietistische Gefahr erwachte bald darauf noch einmal aufs neue, diesmal durch Dippel selbst. Nachdem er 1726 aus seiner in Dänemark über ihn verhängten Gefangenschaft auf Bornholm entlassen worden war [3], verlangte der schwedische König ihn zu ärztlicher Hilfe. Der auf dem Reichstag versammelte Klerus ließ aber, sobald er davon Kunde hatte, den König bitten, „diesen der Kirche so gefährlichen Menschen nicht nach Schweden überkommen zu lassen", worauf die bereits im September an Dippel ergangene Aufforderung rückgängig gemacht wurde. Indessen die übrigen Reichsstände widersetzten sich dem, ob aus reiner Oppositionslust gegen den Klerus oder weil ihnen Dippels Gedanken willkommen waren, bleibt unsicher; daß sie über seine Ideen nicht mehr im unklaren sein konnten, muß man nach den Vorstellungen der Geistlichkeit beim König doch wohl annehmen. Jedenfalls entstand „ein großer Alarm unter den Reichsständen", die Einladung an Dippel wurde schließlich wiederholt und er traf wirklich im Januar 1727 in Stockholm ein [4]. Nach seinem Bericht wurde er nicht nur vom König und der Königin huldvoll empfangen, sondern auch sonst so viel begehrt, daß „seine Zimmer also täglich mit Volck von allerley Qualitaet erfüllt gewesen, so theils aus Curieusite, theils aus Liebe, theils ihn als einen

---

1) Unsch. Nachr. 1727, S. 786.

2) Widerlegung der bei dem Konsistorium zu Greifswald eingegebenen Rußmeyerschen Vorstellungen, sein sogenanntes Collegium pietatis betreffend, 1726, S. 21 f.

3) Über die Gefangensetzung vgl. Unsch. Nachr. 1719, S. 879 ff., über die Entlassung 1726, S. 1030.

4) Vgl. seine Vera demonstratio evangelica oder Communication dessen, was mit ihm in Schweden passiret, Frankfurt und Leipzig 1728 — ebenso die „Nachricht von Christian Dippel" in Unsch. Nachr. 1729, S. 1033 ff. (Daselbst auf S. 1036, Z. 5 von unten „1729" zu korrigieren in „1727".)

Medicum zu konsulieren dahin gekommen wären". Nach einem Brief Dippels aus Stockholm[1] hatte er bereits in den ersten vier Wochen mehr als 500 Besuche empfangen; besonders „die frommen Prediger oder so genannten Pietisten" haben ihn alle besucht und, wenn sie auch nicht in allen Punkten mit ihm übereinstimmten, ihm doch bekannt, wieviel sie seinen Schriften verdankten. Diese wurden jetzt „mit äußerster Begierde" gelesen, überall verlangt, sogar abgeschrieben, weil nicht genug Exemplare zu haben waren und ins Schwedische übersetzt. Besonders die Hallenser Schriften wurden nun „völlig autorisiert" und durften öffentlich verkauft werden, „worzu die Clerisey sich desto lieber hat resolviren können, weil darinn doch noch etwas von ihren regalien gelassen wird, da ich (Dippel) hingegen allzutieff in das Heiligthum durchgebrochen, und ihnen garnichts übrig lasse, als was sie in der That von Christo und seinem Geist zu ihrer Amts-Autorität besitzen". Ja, Dippel sagt über seine Erfahrungen in Schweden, er „habe noch keinen Ort angetroffen, da eine so große Menge frommer aufrichtiger und begieriger Seelen zu ihrem Heil gefunden werden".

Doch die durch Dippel drohende Gefahr wurde bald und noch rechtzeitig erkannt. Bereits zu Anfang Dezember desselben Jahres mußte er Stockholm wieder verlassen, weilte aber noch einige Monate in Schonen, bis er im März 1728, endgültig des Landes verwiesen, über Malmö und Kopenhagen nach Deutschland zurückkehrte. Ein am 27. Juni 1728 herausgegebenes königliches Edikt „wider Dippels Schrifften und Schwärmereyen"[2] scheint mit den Wirkungen seines Aufenthalts bald aufgeräumt zu haben. Danach waren Dippels Schriften im Gegensatz zu seinen soeben gebrachten eigenen Angaben überhaupt noch keineswegs sehr verbreitet, so daß man noch hoffen durfte, die wenigen, die „vermuthlich mehr aus Übereilung und unzeitiger Neugierigkeit ... als aus einer besonderen Argheit" für Dippel begeistert waren, würden „für ihre vorige Verbisterung einen Abscheu fassen" und leicht zurückzugewinnen sein. Deshalb erging das Edikt auch nicht als öffentliches, sondern war nur an die Superintendenten und Consistoriales gerichtet, um nicht die Begier nach den noch verhältnismäßig un-

1) Mitgeteilt in Unsch. Nachr. 1730, S. 815 ff.
2) Abgedruckt in Unsch. Nachr. 1729, S. 143 ff.

bekannten Schriften, wie es oft durch solche Edikte zu geschehen pflegt, durch ein öffentliches Verbot zu steigern. — Wirklich muß das Unwesen im Keim sofort wieder erstickt worden sein; denn als der Greifswalder Hauptpietistengegner, der Mathematiker Jeremias Papke, drei Jahre später nach Schweden kam, fand er dort mit seinen antipietistischen Bestrebungen sofort ungeteilten Anklang und hatte die ganze Geistlichkeit auf seiner Seite[1], ein Zeichen, daß der Pietismus in Schweden überwunden war.

2.

Ganz anders lagen die Dinge in Dänemark. Zwar war man auch hier auf den Pietismus aufmerksam geworden, und König Christian V. hielt es für nötig, den Generalsuperintendenten im Herzogtum Schleswig-Holstein, Josua Schwartz, anzuweisen, die in Deutschland einschleichenden Schwärmereien von seinen Fürstentümern und Ländern abzuwehren. In einem von allen Kanzeln verlesenen Edikt vom 2. X. 1706 wurden besonders die heimlichen, selbsterwählten Zusammenkünfte verboten, die nur eine Verkleinerung der Kirchenversammlung und einen Deckmantel für irrige Lehre bedeuteten[2]. Ein späteres Edikt Friedrichs IV. aus Glückstadt vom 4. X. 1712 verbot Nachdruck und Einführung der wegen pietistischer Lehre verdächtigen Bücher sowie Besuch aller der „Pietisterei" zugetanen Universitäten[3].

Doch das waren Vorsichtsmaßregeln, die sich wohl nur gegen Auswüchse richteten in einem Lande, das von früher her offenbar schon guter pietistischer Boden war[4]. Schon Johann Arndts „Wahre Christentum" und ähnliche Vorläufer des Pietismus wirkten gerade in Dänemark stark[5], und die Anfänge der Heidenmission in Ostindien unter Friedrich IV. weisen ja ebenfalls in diese Richtung.

1) Vgl. in meinem genannten Buch „Pietistische Streitigkeiten", S. 218 und 233ff., ebenso Papkes Schreiben vom 19. XII. 1749 an den Rektor Siegfried Coeso v. Aeminga am Schluß (in beglaubigter Abschrift in Vol. 2 der Greifsw. Samml. „Vitae Pomeranorum" bei Augustin Balthasar).

2) Vgl. die bereits zitierte „Widerlegung der Rußmeyerschen Vorstellungen", 1726, S. 21.

3) Unsch. Nachr. 1712, S. 882ff.

4) Vgl. in meinem Buch „Pietistische Streitigkeiten", S. 70 Anm. 3.

5) Vgl. Wilh. Koepp, Johann Arndt, eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum (Neue Stud. zur Gesch. d. Theol. XIII), 1912, bes. S. 151.

Der Chef des 1714 in Kopenhagen gebildeten Collegium de propaganda fide in Gentiles, Geheimrat Johann Georg Holstein, war selbst ein eifriger Pietist[1], wennschon auch durchaus orthodoxe Männer in diesem Collegium saßen[2]. Auch bei der Berufung des Theologen Mich. Christ. Rusmeyer nach Greifswald werden starke pietistische Ideen in Kopenhagen deutlich[3].

Freilich in Berichten über den Zustand der dänischen Kirche aus den Jahren 1704 und 1707[4] wird des Pietismus mit keinem Wort gedacht, aber auch später hören wir vorerst nichts von pietistischen Streitigkeiten. Wie ist das zu erklären, wenn doch die Gedanken so guten Boden gefunden hatten? Die Lösung kann nur darin gesucht werden, daß eine scharfe Orthodoxie fehlte und deshalb so wenig eigentliche Kämpfe entstanden. Allerdings gegen allzu grobe Auswüchse wehrte man sich: ein Flensburger Prediger wurde zunächst „seiner irrigen verführerischen Lehr-Sätze halber“ suspendiert und schließlich, da alle Ermahnungen umsonst waren und er seine Gedanken auch in ketzerischen Schriften niederlegte, auf Anzeige des Flensburger Konsistoriums nach Anhören der theologischen Fakultät in Kopenhagen des Landes verwiesen und alle Exemplare seiner Schriften beschlagnahmt[5]. Auch Dippel machte man den Prozeß. Obwohl er sich schon nach Hamburg geflüchtet

1) Geb. 1662 in Moellenhagen i. Mecklbg., Vater daselbst Gutsbesitzer. Zunächst am Hof in Schwerin, dann in Dänemark, wo er unter Friedrich IV. in hohe Stellungen kam. Er widerriet übrigens Dänemarks Eintreten in den nordischen Krieg. Hat Christian VI. religiös stark beeinflußt. Bezügl. seines Eintritts in das Missionskollegium heißt es ausdrücklich: „was sehr gut seiner pietistischen Religiosität entsprach, die ihn auszeichnete, nachdem er die starken Leidenschaften seiner Jugend überwunden hatte“. Starb 1730. (Svend Dahl und P. Engelstoft, Dansk Biografisk Haandleksikon, II. Bd., Christiania 1923 — erst bis „N“ erschienen —, S. 137 f.). — Auch die dänischen Quellen hat mir mein hiesiger Kollege Paul übersetzt, wofür ich ihm herzlich danke.

2) So der erste theol. Prof. in Kopenhagen Hans Steenbuch (1664—1740), der durchaus orthodox war, nachdem er während seiner Studien in Deutschland Phil. Ludw. Hanneken in Gießen besonders nahe gestanden hatte. Dennoch interessierte er sich wärmstens für das Missionswerk (C. F. Bricka, Dansk Biografisk Lexikon, über die Zeit 1537—1814, 16. Bd., Kopenhagen 1902, S. 306 f.).

3) Vgl. in meinem Buch „Pietistische Streitigkeiten“, S. 76 ff.

4) Unsch. Nachr. 1704, S. 359 ff.; 1707, S. 326 ff. als Ergänzung des ersteren Berichts. Es werden nur die theol. Professoren und führenden Kirchenmänner aufgeführt.

5) Unsch. Nachr. 1715, S. 980 ff.

hatte, wurde seine Auslieferung durchgesetzt, eine Kommission gegen ihn bestellt, der Charakter eines Kgl. Kanzleirats ihm wieder genommen, fünf seiner Schriften vor seinen eigenen Augen verbrannt und er selbst auf Lebenszeit nach Bornholm verbannt, von wo er nach 7 Jahren allerdings wieder frei gelassen wurde gegen das Versprechen, dänisches Gebiet nicht wieder zu betreten [1]. Jedoch im ganzen scheint in Dänemark Ruhe und Frieden geherrscht zu haben, wenn auch gelegentlich Klagen über das pietistische Unwesen in Holstein laut werden [2], bis der Graf Zinzendorf im Sommer 1731 nach Kopenhagen kam, der wohl gewußt haben wird, warum er sich gerade dorthin wandte.

Er begann in seiner Wohnung selbst konventikelartige Zusammenkünfte [3] und munterte auch andere, Hohe und Niedere, dazu auf. Zunächst in Gegenwart einiger Prediger, später aber auch anderer Leute geringeren Standes, fanden allsonntäglich nachmittags Versammlungen statt, die später unter Leitung der Pädagogen des Waisenhauses auf zwei- bis dreimaliges Zusammenkommen in der Woche ausgedehnt wurden. Die ersten, die sich dem Kreise anschlossen, waren die Baronessen v. Soelendahl und Marschalck, doch versammelten sich, um von vornherein allen Ärgernissen vorzubeugen, Männer und Frauen getrennt. Nach Speners Anweisung wurden die Zusammenkünfte eingeleitet mit Gebet und Lied, worauf ein Kapitel aus der Bibel vorgelesen wurde, das jeder nach der Gabe auslegte, bis endlich „einer dem andern in Brüderlicher Liebe die Wege und Führungen GOttes an seiner Seele geoffenbahret“.

Nach „langen Gemurmel und zweiffelhafften Reden“ wurden diese Versammlnngen erst Mitte Januar 1732 bekannt. In der bisherigen Heimlichtuerei sah man ein Zeichen für das böse Gewissen der Teilnehmer, „daß sie in re illicita versirten.“ Zunächst griffen die Studenten, die damals viel über Pietismus disputierten, selbstmächtig ein, indem sie die Versammlungen durch tumultuarische Szenen störten, wo immer sie nur Kunde von ihnen bekamen, so im Hause des Aufwärters der „Studenten-Communität“ und in der Seifen-

1) Unsch. Nachr. 1719, S. 879 ff.; 1726, S. 1030 f.

2) Alter und neuer Beweiß, daß die Pietisterey keine Fabel sey, Altona 1726.

3) Vgl. O. V. Wohlgegründete Antwort auf die Anfrage eines gewissen Fürstl. Raths die pietistischen Conventicula in Coppenhagen betreffend und von demselbigen andern zu guter Nachricht zum Druck befördert, 1732.

siederei. Bald begann der Kampf auch auf den Kanzeln, indem die Gegner als Exordia für ihre Predigten fast ausschließlich „Klaglibelle wider die Pietisten" wählten, die ihrerseits die Angriffe nicht unbeantwortet ließen. So ging die Sache lange Zeit hin und her, ohne daß sich jemand ihrer energisch annahm, bis schließlich der König selbst davon erfuhr. Er setzte eine Kommission ein, der auch der orthodoxe, aber nicht besonders bedeutende theologische Professor Hans Steenbuch[1] angehörte, und gab dem Bischof Wormius Weisung, der gesamten Geistlichkeit der Stadt ernstlich zu bedeuten, in Zukunft der Sache in Predigten weder pro noch contra zu gedenken. Gleichzeitig erhielt der Polizeimeister Auftrag, den Zusammenkünften zu wehren, und es scheint, als wenn diese Maßnahmen, besonders die „impositio silentii" für die Geistlichkeit, nicht ohne Wirkung gewesen sind. Zwar haben hin und her noch Versammlungen an verschiedenen Orten heimlich stattgefunden, aber größere Bewegungen entstanden dadurch nicht mehr, nachdem die Sache aus der öffentlichen Diskussion verbannt war.

So fand sich offenbar Dänemark mit dem Pietismus leichter ab als sein schwedischer Nachbar in seinem Heimatland und in Vorpommern, weil zunächst das Fehlen einer starken Orthodoxie schärfere Kämpfe vermied und später der Pietismus von seiner Stoßkraft doch schon wesentlich eingebüßt hatte.

---

1) Vgl. über ihn S. 611 Anm. 2 und die dort angegebene Quelle.

Literarische Berichte und Anzeigen [1]

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, NF. Bd. 11, der ganzen Reihe Band 42, 1923, 1924. Redigiert von P. Jos. Strasser, Stift St. Peter in Salzburg. Anton Pustet, Salzburg, 1924. — Nach langer Zeit ist unserer Zeitschrift wieder ein Band dieser Studien zugegangen, die sich durch wertvolle wissenschaftliche Arbeiten und besonders durch ihre Ordenschronik (im vorliegenden Bande S. 257—369) einen Namen gemacht haben. Henrik Cornell, S. 1—9, legt Neue Forschungen zur Geschichte des St. Benediktuskreuzes vor mit interessanten Miniaturen aus der Mettener Bibel von 1414 und der Helmstädt-Wolfenbütteler Handschrift 35 (XIII. s.). — Bonif. Wöhrmüller gibt S. 10—40 wertvolle Beiträge zur Geschichte der Kastler Reform (Kastl in der Oberpfalz), einer Benediktinerreform, die wohl noch früher einsetzte, als ähnliche Bestrebungen dieser Art, aber auch schon in der zweiten Hälfte des 15. Jhd.s ihr Ende fand. Die Consuetudines, denen W. genaue Beachtung schenkt, lehnen sich direkt an an die Consuetudines Hirsaugienses. — Alf. Žák schildert S. 41—70 die Orden der Heiligen Benedikt und Norbert in ihren wechselseitigen Beziehungen. Das Leben Norberts wird unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehungen zum Benediktinerorden erzählt und dann die Berührungen seines Ordens seit 1120 mit diesem an mannigfachen Beispielen aufgewiesen. Meist waren die Beziehungen freundschaftlich. — Anton Schmid, Die Nachblüte der Abtei Benediktbeuern nach dem Dreißigjährigen Kriege, S. 73—156 schildert den großen Aufschwung und das rege Leben, das eine große Benediktinerabtei im 17. und 18. Jhd. entfalten konnte, von der wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen Seite her. Für die wissenschaftliche Seite ist dafür besonders die Bildung der Kongregation von Benediktbeuern bedeutend gewesen. Man braucht nur den Namen Carl Michelbeck zu nennen, um die Höhe der wissenschaftlichen Bestrebungen zu würdigen. Auch die Aufklärung hat ihre Einwirkung gezeigt. Die Arbeit gründet sich auf reiches urkundliches Material. — Othm. Wonisch, Die Missionspräfektur der Äbte von St. Lambrecht in Steiermark, S. 157—168, ist für die Tätigkeit der Propaganda im 17. und 18. Jhd. und für die Wichtigkeit des Wallfahrtsortes Maria-Zell für Bekehrungen von Interesse. — Luise Jörissen, Verwertung von klösterlichem Mobiliarbesitz bei der Säkularisation im Jahre 1803, S. 169—183, ist ein Kapitel aus einer Dissertation: Über die Säkularisation der altbayrischen Prälatenklöster. Ihre finanziellen Gründe und Ergebnisse. Sie gründet sich auf die einschlägigen Akten der Münchener Archive. — Jos. Zeller, Liste der Benediktiner-Ordenskapitel in der Provinz Mainz-Bamberg seit dem Konstanzer Konzil, S. 184—195. — Arno Eilenstein, Die Beziehungen des Stiftes Lambach zu Salzburg, S. 196—232. — Leander Helmling, Zwei alte Bücher-Verzeichnisse im Stifte Altenburg (N.-Oe.), S. 232—240. — Edm. Fries, Das Wiener

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Leopold Klotz in Gotha „für die ZKG." einzusenden.

Schottenstift im Streite um die Pfarrkirche in Puckau, S. 241—246. — Kleine Mitteilungen, S. 247—256. — Literarische Rundschau, S. 370—385; Miszellen, S. 386—388; Register, S. 389—393. Beigegeben ist der Literarische Anzeiger Nr. 28, 8 S. G. Ficker, Kiel.

Alte Zeit

Ungleich mutiger als die Kirchenhistoriker, die zuletzt den Versuch gemacht haben, die Entstehung des altrömischen Symbols aufzuhellen oder noch hinter dieses zurückzugehen (Holl, v. Harnack, Lietzmann, vgl. ZKG., NF. 3, S. 20f., 34; Kattenbusch, ThLz. 1922, S. 73—78; dazu Lietzmanns „Symbolstudien" in ZNTW. 21, S. 1—34; 22, S. 257—279; 24, S. 193—203), geht Paul Feine bei Rekonstruktion eines schon in neutestamentlicher Zeit bestehenden Taufbekenntnisses voran: Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments (Leipzig, Dörffling u. Franke, 1925. 192 S., kart. 7,50 M.). Er operiert dabei mit dem Quellenmaterial, das die Symbolforscher längst zusammengestellt haben (z. B. A. v. Harnack in der Ausgabe der Patres Apostolici I, 2, [2]1878, S. 133—142, vollständiger in A. Hahns Bibliothek der Symbole, [3]1897, S. 364—390), von dessen dogmatischer Fixierung zu einem apostolischen Symbol aber dringende historische Erwägungen abhielten. Feine geht von 1 Tim. 6, 11ff. aus, worin er einen treuen Bericht über die Taufe des Timotheus sehen zu dürfen glaubt, und gelangt über 1 Petr. 3, 18—4, 5; Röm. 6, 2ff.; Kol. 2, 11ff. und andere Stellen, die „eine geprägte Überlieferung des Urchristentums" bzw. ein „urchristliches Bekenntnis" enthalten oder „fast bekenntnismäßig klingen", zu dem Ergebnis, „daß der Prozeß der Bekenntnisbildung frühzeitig in der christlichen Kirche begonnen hat, und zwar einschließlich der Zusammenfassung der christlichen Heilsgüter, also des dritten Artikels", daß „bereits in den ersten Jahren von den Aposteln ein festgefügtes christologisches Lehrstück für die Zwecke des Missions- und des Taufunterrichts geschaffen" und „schon im zweiten Jahrzehnt der Kirche" ein dreiteiliges Taufbekenntnis vorhanden gewesen ist, das F. dann bis ins Einzelne hinein, wenn auch nicht ohne Varianten(!), zu rekonstruieren unternimmt (Ergebnis: S. 141—144) und als gemeinsame Mutter sowohl der späteren orientalischen wie des altrömischen Bekenntnisses betrachtet. Unsicherheit kommt in seine Konstruktion, indem auch er zugibt, daß die Ausprägung und Formulierung „noch nicht die feste und einheitliche gewesen ist, wie sie sich im 2. Jhd. im altrömischen Taufbekenntnis greifen läßt", daß die Formen „noch weichere und flüssigere" gewesen sind, daß „Parallelformulierungen" offen gelassen werden müssen, ja daß man „hinsichtlich eines Teiles der bekenntnismäßigen Aussagen auch inhaltlich noch nicht zu festerer Abgrenzung gelangt ist", am wenigsten hinsichtlich der Formulierung der göttlichen Seite an der Person Jesu. Aber in seinem Rückblick auf die Geschichte des Problems (S. 5—40) und auch sonst immer wieder kritisiert F. gleichwohl diejenigen sehr scharf, die meinen, daß die Kirche nur in sehr langsamer und allmählicher Entwicklung zu fester Gestaltung gelangt sei oder gar wesentliche Veränderungen durchgemacht habe, statt wie er anzunehmen, daß die Kirche „von vornherein" „für die Taufe feste Ordnungen geschaffen" habe (!), — „ohne daß diese in den Anfangszeiten schematisch gehalten worden wären"(!). Die zitierten Sätze zeigen die Widersprüche, die die Untersuchung durchziehen und die vermeintliche Sicherheit des Ergebnisses aufheben. Der methodische Grundfehler F.s ist das Durcheinanderwerfen von Sätzen der missionarischen παράδοσις, freien liturgischen Aussagen und etwaigen Bekenntnissätzen, ferner das vorschnelle Ineinanderschieben christologischer Bekenntnissätze und des trinitarischen Taufbekenntnisses, deren ursprüngliches Nebeneinander feststeht, vor allem aber die isolierende Behandlung der nt-lichen Stellen, die das Ergebnis nicht an den späteren wörtlich nachweisbaren Bekenntnissen, insbesondere am altrömischen nachprüft unter dem Gesichtspunkt, ob und wie diese aus dem sogenannten „apostolischen", das F. gefunden

zu haben meint, entstanden sein können. Man wird die scharfe Kritik, die A. v. Harnack in ThLz. 1925, S. 393—395 an F. geübt hat, voll und ganz unterschreiben müssen. Um sich nicht durch F.s unmethodische Arbeit das, was an A. Seebergs Hinweisen auf Spuren des bekenntnismäßigen Elements im NT. berechtigt ist, verschütten zu lassen, lese man H. Lietzmanns sorgsame und an den liturgiegeschichtlichen Beobachtungen geschulte Untersuchung in ZNtW. 22, 1923, S. 262 ff. über das „Bekenntnis" in der Urkirche (Teil X—XII seiner „Symbolstudien"), die zwischen dem christologischen Taufbekenntnis, den Christusdoxologien, den eucharistischen Gebeten, den Exorzismusformeln, zweigliedrigen Akklamationen bzw. Homologien wie 1 Kor. 8, 6 und 1 Tim. 6, 13, alten dreigliedrigen Formeln mit durchweg (im Gegensatz zu F.s Konstruktion) nur kurzem christologischen Artikel scharf unterscheidet und sich (wieder im Unterschied von F.) durchaus davon zurückhält, die erstgenannten „Formeln" einfach als Anspielungen an ein festes trinitarisches Symbol aufzufassen, statt die uneinheitliche Mannigfaltigkeit der in der Urliteratur aufbewahrten Bekenntnisse anzuerkennen („Feste Formeln mit begrenztem Wortlaut gibt es in der Zeit der Apostel und Propheten dafür nicht"). Interessant ist übrigens auch ein Vergleich des Bekenntnisses F.s mit dem nt-lichen rein christologischen „Urbekenntnis", das R. Seeberg in ZKG. NF. 3, S. 2f. rekonstruiert hat, doch ohne sich für dessen Echtheit verbürgen zu wollen. Zscharnack.

Hugo Koch, Zu Arnobius und Lactantius (In: Philologus. Bd. 80, Heft 4. S. 467—72). — Wie Hieronymus dazu gekommen ist, den Laktanz als Schüler des Arnobius hinzustellen, läßt sich nicht aufhellen. Ein Schülerverhältnis kann bei der Gegensätzlichkeit der philosophischen Anschauungen auch für die heidnische Zeit kaum bestanden haben.

E. Schwartz, Der sog. Sermo maior de fide des Athanasius. München, G. Franz in Kommission (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Klasse, Jg. 1924, 6). 63 S. — Die Edition beruht auf einer photographischen Aufnahme der Handschrift, die den cod. plut. IV. 23 der Laurentiana bildet. Es ergibt sich, daß der von Montfaucon veranstaltete Druck so willkürlich ist, daß er das Verständnis der Schrift bisher unmöglich gemacht hat. Die von ihm herausgegebene Schrift ist nicht der dem Athanasius zugeschriebene Sermo maior de fide, sondern eine dogmatische Katene, die aus athanasianischen und pseudoathanasianischen Stücken besteht. Der Sermo maior ist stark benutzt. Die Katene gehört ins 5. Jahrhundert. Es folgt eine eingehende Analyse der Katene.

Adolf Jülicher, Zur Geschichte der Monophysitenkirche. (In: Zschr. für neutestam. Wissensch. u. die Kunde der älteren Kirche. Bd. 24, Heft 1/2. S. 17—43). — J. weist auf das Werk von Jean Maspéro: Histoire des Patriarches d'Alexandrie (518—616) hin, dessen hoher Wert von ihm anerkannt wird. Einspruch erhebt J. gegen das Werk insoweit, als dadurch seine eigenen Forschungen über die Chronologie der alexandrinischen Patriarchen betroffen werden.

Leube, Leipzig (LZbl.).

Mittelalter

Dom Rombaut van Doren, Etude sur l'influence musicale de l'abbaye de Saint-Gall (VIIIe au XIe siècle). Louvain, librairie universitaire, Uyst pruyst, 1925. 160 p. 3 Tafeln. (Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, 2me série, 6me fascicule.) — Diese auf methodische Beurteilung und Würdigung der Quellen gegründete Dissertation besteht aus zwei Teilen: im ersten (S. 15 bis 69) wird ein Überblick über die Geschichte des Cantus Gregorianus, des römischen Kirchengesanges, gegeben. Der Verf. zweifelt nicht, daß der römische Kirchengesang ein kostbares Erbe der antiken Kunst ist. Seine Zuweisung an

Gregor den Großen unterliegt schweren Bedenken. Über seine Geschichte in England besitzen wir gute Nachrichten und können erkennen, daß die römischen Melodien dort Veränderungen erfuhren. Für Gallien bedeutet die Fürsorge Pipins des Kleinen und in seinem Gefolge Karls des Großen eine Reform im römischen Sinne. Das große Zentrum für musikalische Studien im Norden wurde Metz; hier konnte namentlich durch Chrodegang die Reform der fränkischen Herrscher zu Ende geführt werden. Daneben hielt sich aber Mailand in seiner Selbständigkeit, die auch nicht ohne Einwirkung auf Gallien geblieben ist. Im zweiten Teile (S. 70—153) wird die Legende zerstört, daß die Abtei St. Gallen im 8. bis 11. Jhdt. eine selbständige musikalische Bedeutung gehabt habe; an den aus St. Gallen stammenden Schriften, namentlich den Casus St. Galli, wird nachgewiesen, daß sie legendarischen Charakter haben, man also nach zuverlässigeren Quellen zu suchen habe. Insbesondere wird Notker Balbulus seines herkömmlichen Ruhmes wegen musikalischer Kompetenz entkleidet und die Entstehung und Entwicklung dieser Legenden dargelegt. Auch über die Geschichte der Anfänge des Klosters wahrt sich der Verf. sein freimütiges, von dem herkömmlichen stark abweichendes Urteil. Die Kritik Kruschs und die methodische Behandlung der Quellen kommen zu ihrem Rechte. Die Untersuchung einschlägiger Handschriften erhöht den Wert der Arbeit. Ich bin in der Geschichte der Kirchenmusik nicht erfahren genug, um darüber urteilen zu können, ob die Annahmen des Verf. in jeder Beziehung standhalten werden, glaube aber aussprechen zu können, daß er einen richtigen Weg gezeigt hat, wenn auch noch viel darüber geschrieben werden wird. G. Ficker, Kiel.

Franz Flaskamp, Die Missionsmethode des hl. Bonifatius. (In: Ztschr. f. Missionswissenschaft Jahrg. 15, Heft 1 u. 2, S. 18—49, 85—100). — 1. Verhältnis zu Heimat, Rom und Staatsgewalt. In der angelsächsischen Kirche ist Bonifatius die eigentliche Sendung zum Missionsberuf zuteil geworden. Die Sendung von Amts wegen erhielt er in Rom, nachdem er die ersten Schritte in Friesland ohne päpstliche Bevollmächtigung getan hatte. Karl Martell sagt ihm Hilfe zu. 2. Äußere Missionsbedingungen (Straßen, das Land selbst). 3. Aufteilung der Arbeit (Strategie und Taktik). 4. Missionsmittel. Das Gebet erscheint ihm als Anfang und Ende aller Missionshilfe. B. bezeichnet seine Tätigkeit als Dienst am Wort, die ihm Anvertrauten als Hörer der Lehre (Volkssprache!). 5. Überführung ins Christentum (Taufe). Massentaufe. 6. Vertiefung und Festigung im Glauben und Leben (Nacharbeit): z. B. Schutz des Lebens, Läuterung der Ehe. 7. Von der Mission zur Kirche (Gliederung und Mitwirkung). 8. Würdigung. Die große planmäßige Auffassung der Missionsaufgabe, Durchführung und Wegweisung zur Fortentwicklung ist sein Werk. Leube, Leipzig (LZbl.).

Klemens Löffler, Der Hülfensberg im Eichsfelde eine Bonifatiusstätte? Zweite, durch Nachträge fortgeführte Auflage. Mit einem Beitrage von Franz Flaskamp über die Örtlichkeit der Geismartat. Duderstadt, Mecke, 1925. IV. 88 S. — Dieses schon im Jahre 1909 erschienene Schriftchen weist nach, daß der seit der Mitte des 14. Jahrhunderts als Wallfahrtsort berühmte Hülfensberg im südlichsten Teile des Eichsfeldes mit Bonifatius nichts zu tun hat; es verfolgt in methodischer Weise die Entstehung der die Tätigkeit des Bonifatius an den Berg anschließenden Annahmen und gibt damit zugleich ein Bild der Entstehung und des Weiterlebens solcher Legenden. Die Nachträge, die auch schon zum größten Teile früher gedruckt sind, weisen gegenteilige Behauptungen überzeugend und temperamentvoll zurück. Bestätigt und verstärkt wird der Beweis durch die beigegebene neue Abhandlung von Fr. Flaskamp, der darlegt, daß für die Fällung der Donarseiche kein anderes Geismar in Betracht kommen könne als Geismar am Elbbache, etwa 2 km nordwestlich von Fritzlar, und daß der Stand der Kulteiche eben die Stelle des Domes in Fritzlar war, wo Bonifatius aus dem Holze der Eiche das hölzerne Peterskirchlein errichtete. Das Büchlein ist wertvoll auch wegen der sorgfältigen Sammlung und Beurteilung der sämtlichen einschlägigen Literatur. G. Ficker, Kiel.

O. Farner, Die Kirchenpatrozinien des Kantons Graubünden auf ihre Bedeutung für die Erforschung der ältesten Missionsgeschichte der Schweiz untersucht. München, Reinhardt, 1925. 192 S. — Der Aufschwung der Patrozinienforschung seit den letzten Jahrzehnten ist bisher namentlich Süd- und Westdeutschland und der Schweiz zugute gekommen, für die bereits 1864 A. Nüscheler eine Zusammenstellung geliefert hatte (vgl. dazu J. Dorn im Archiv für Kulturgesch. 13, 1916, S. 16) und neuerdings E. A. Stückelberg die Verbreitungsgebiete bestimmter Heiliger geschickt zur Darstellung brachte (vgl. S. 181 der vorliegenden Untersuchung, dazu dessen Schrift „Aus der christlichen Altertumskunde“, Zürich 1904). Farner greift einen bestimmten Landesteil heraus, der in den Bereich der Diözese Chur fällt (vgl. S. 7); sie gehörte bis 843 (seit Ambrosius?) in den Verband von Mailand, von da an zu Mainz. Er behandelt, an das dreifache Patrozinium der Klosterkirche von Disentis in umgekehrter Reihenfolge anschließend (S. 8f. 127f.), die Patrozinien unter den Hauptabschnitten Petrus; Martin; Maria, mit ihrem jeweiligen „Kreise“. Das kann jedoch zu Mißverständnissen Anlaß geben; deutlicher wäre es gewesen, wenn in den Überschriften einfach die Motive zum Ausdruck gebracht worden wären, die zu den Verbreitungsgebieten geführt haben. Wir haben im ersten Falle die kirchlichen Einflüsse von Italien (Rom, norditalienische Diözesen), im zweiten die westlichen von Gallien her zu erblicken (Anschluß an das Frankenreich 537), und als wertvolles Ergebnis bleiben die daraus gezogenen Schlüsse über die Benutzung der Paßübergänge und Aufeinanderfolge von Missionswellen von Süden (Septimer, Splügen, Hinterrhein-Vals) bzw. von Westen her (Lukmanierpaß) bestehen (S. 169f. 20f.). Im dritten Falle soll „relative Posteriorität“ vorliegen (S. 126ff., gegen Beißel; S 173f.), was aber in Frage zu stellen ist, ebenso die glatte Subsummierung der aufgezählten Heiligen unter die drei Obertitel. Auf etwaiges Vorhandensein ursprünglicher sedes (Taufkirchen) wird keine Rücksicht genommen und das Patrozinium Johannes des Täufers S. 78ff., wie das der Maria, verhältnismäßig spät angesetzt (dagegen spricht allein schon die Kirche von Hohenrätien bei Thusis S. 82). In Lucius, dessen lokale Verehrung namentlich an der Bischofsstadt Chur selbst haftete (Kompatron sowohl des gegenwärtigen Doms seit der zweiten Hälfte des 10. Jhdts. wie der benachbarten Kloster-, wohl der ursprünglichen Domkirche), der auch im Siegel von Oberengadin erscheint und seit dem 13. Jhdt. als offizieller Schutzheiliger des Bistums gilt (mit Florinus), sieht F. statt des angeblichen britannischen Königs (worüber noch Harnacks Akad.-Abhandlung von 1904 zu vergleichen gewesen wäre), wenn auch in Kombination mit demselben (seit dem 9. Jhdt.), einen Waldbruder der fränkischen Zeit (S. 101 ff.), während er die Geschichtlichkeit des im Unterengadin (Remüs) beglaubigten Florinus in Frage stellt (S. 111 ff. 18), ebenso des Valentin (S. 167. 61), was offen bleiben muß (zu Valentin vgl. ZKG. 1923, S. 112).

Liber Miraculorum Ninivensium Sancti Cornelii Papae. Ein Beitrag zur Flandrischen Kirchengeschichte herausg. von W. W. Rockwell. Göttingen-New York, 1925. VIII u. 130 S. Mit einer Lichtdrucktafel. — Die Ausgabe ist nach Anlage und Vollständigkeit des beigebrachten Materials durchaus mustergültig. Es handelt sich um den Inhalt einer Hs. aus dem Prämonstratenserklosters Ninove bei Gent (seit 1137, vorher Kollegiatstift) vom Ende des 12. Jhdts. Prof. Rockwell, der durch eine Schrift über die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen und durch seine Beiträge für „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart“ bekannt ist, hatte die Hs. als stellvertretender Direktor der Bibliothek des Union Theological Seminary in New York, wohin sie aus dem Besitze des katholischen Gelehrten Leander van Eß seiner Zeit gelangt war (anderes ist in die Sammlung Phillips nach Cheltenham-England gekommen), wieder aufgefunden. Aber der Inhalt ist der belanglose gleichartiger Wunderaufzählungen über mittelalterliche Heilige bzw. ihrer Reliquien, in diesem Falle über den römischen Bischof (und Märtyrer) Cornelius (vgl. S. 47, Anm. 1), neben

dem der Cyprian des Doppelpatroziniums zurücktritt. Wären der hs. Quelle nicht Nachrichten über die Anfänge des Klosters beigemischt (S. 85—101), das aber auch kaum hervorragende Bedeutung gehabt hat, so möchte man von verschwendeter Liebesmühe reden.

Goswin Frenken, Wunder und Taten der Heiligen (Bücher des Mittelalters herausg. von Friedrich von der Leyen). München. Bruckmann A.-G., 1925. XXXI u. 234 S. — Diese Sammlung von Legenden will „nicht der Wahrheit dienen [soll wohl heißen: das historisch Zuverlässige herauszuschälen versuchen], auch nicht der religiösen Erbauung; es will vielmehr an Beispielen die Literaturgeschichte der christlichen Legende vorführen, die mannigfachen Einflüsse, die von außen auf sie einwirkten, charakterisieren und daneben auch die dichterischen Werte, die in ihr liegen, aufzeigen" (S. XIII). Damit leistet sie an ihrem Teile eine weitere Vorarbeit zu den S. 185 vorweg aufgezählten Studien neuerer Gelehrter (vgl. auch ZKG. 1924, S. 467 f.). Was die Unkritik des Mittelalters, in Gemeinschaft mit entsprechenden Regungen der Volksseele in ihm als schwerlich ganz Entwirrbarem, in vielfachem Anschluß an antik überlieferte Vorstellungen im Verlaufe des Mittelalters hervorbrachte, setzt die in der Hauptsache gut orientierende Einleitung auseinander, mit gebührender Berücksichtigung der mannigfaltigen Motive, die in dem angeschlossenen Kommentar zu den verschiedenen Legenden erläutert und in einem Schlußregister zusammengefaßt werden. Eine Parallele auf mehr profanem Gebiete lieferte neuerdings A. Wesselski-Prag: Märchen des Mittelalters, Berlin 1925. Fr. faßt die Legende als „eine Art der Sage: der Sage, die sich um historisch religiöse Persönlichkeiten rankt", als „Heilbringersage", die auch dem Mythos wie dem Märchen verwandt ist (S. XI), und behandelt nacheinander den Fortgang vom Evangelium zur Legende (mit Einschluß der Apostelgeschichten), gibt sodann Proben aus Märtyrerakten und Märtyrerlegenden sowie von späteren Erweiterungen letzterer, ferner orientalische Mönchslegenden, abendländische Mönchs- und Bekennerlegenden, italienische, fränkische und irische Heiligenlegenden und solche des zweiten Jahrtausends, Legenden indischen Ursprungs und solche aus Heldensage und Spielmannslied, schließlich Mönchslegenden aus dem zweiten Jahrtausend. (Bei der letzten, einer Legendenparodie „vom heiligen Niemand", erinnert man sich an Odyssee IX, 366 f.). — Das Ganze ist durch ausgezeichnete Nachbildung von Illustrationen aus Wiener und Münchener Hss. vom 14. bis Anfang des 16. Jahrhunderts auf 16 Tafeln ausgeschmückt, für die der Leser dem auf solchem Gebiete rühmlichst bekannten Verlage dankbar sein wird.

E. Hennecke, Betheln (Hann.).

Ed. Kurtz, Kritisches und Exegetisches zu Arethas von Kaisareia. II. (In: Byzantinische Zeitschrift Bd. 25, Heft 112, S. 19—32). — Behandelt werden zwei kleine Schriftstücke: Die Grabrede, die A. 917 dem Patriarchen Euthymios hielt, und die Antwort auf das Schreiben der armenischen Geistlichkeit in Sachen der vom Patriarchen Nikolaos Mystikos angeregten Union zwischen der armenischen Kirche und der orthodoxen Staatskirche. Leube (LZbl.).

Den ersten Band der von Adolf Weiß veranstalteten Übersetzung von Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen (Philosophische Bibliothek, Bd. 184. Leipzig. Felix Meiner), haben wir in Bd. 6, 2, S. 248 f. zur Anzeige gebracht. Nunmehr liegt diese philologisch treue und mit wertvollen erklärenden Anmerkungen versehene Verdeutschung des in der abendländischen Geistesgeschichte stark nachwirkenden, zwischen der Glaubenslehre und der Vernunftwissenschaft vermittelnden apologetischen Hauptwerks des jüdischen Philosophen vollständig vor. Das 2. Buch (XI u. 313 S. 1924) setzt zunächst, von aristotelischen Axiomen ausgehend, die Gotteslehre des M. fort, um dann seine (auch arabische Einflüsse zeigende) Emanationslehre vorzutragen und in Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus das Problem der Weltschöpfung zu behandeln. Im Blick auf Spinozas Tractatus theol.-pol., aber auch auf den hier von M. stark abhängigen

Albertus Magnus, De divinatione, interessiert noch besonders Kap. 32 ff. die Lehre des M. von der Prophetie, der prophetischen Inspiration und Imagination, mit Einschluß der Wertung der imaginatio als Hauptquelle menschlichen Irrtums. Das 3. Buch (IX u. 392 S. 1924) ist in seinem ersten Teil der Frage des Übels, des Weltzwecks und der göttlichen Präszienz und Vorsehung gewidmet; im zweiten Teil ethischen Fragen, insbesondere der Bedeutung des Gesetzes und der Bestimmung des Menschen, wobei er übrigens im Anschluß an Averroes individuelle Unsterblichkeit ablehnt. Zum Ganzen sei die eingehende Anzeige W. Betzendörfers in ThLz. 1925, S. 457—464 empfohlen, die am Schluß auf Grund der den neuentdeckten Descartesbriefwechsel verwertenden Publikation von Leon Roth, Spinoza, Descartes and Maimonides (Oxford 1924) auch die von Weiß in seiner Einleitung behandelte Frage der Abhängigkeit Spinozas von M. beleuchtet.
Zscharnack.

Berthold Altaner, Die Briefe Jordans von Sachsen, des zweiten Dominikanergenerals (1222—1237). Texte und Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit im 13. Jahrhundert. XII, 140 S. 8°. Leipzig, O. Harrassowitz, 1925. ℳ 6. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland; gegründet von Paulus von Loë, herausgegeben von deutschen Dominikanern, 20. Heft.) — Die 56 Briefe Jordans, die wichtigste Quelle zur Kenntnis der Geschichte des Ordensgenerals, der um die Organisation des Ordens sich mannigfache Verdienste erworben hat, sind leider nicht durchweg nach den Handschriften wiedergegeben, sondern in der Hauptsache nach den beiden jetzt schwer erreichbaren Ausgaben; benutzt ist, soviel ich sehe, nur eine Handschrift: Würzburg, Universitätsbibliothek Codex M. p. th. q. 57, die 31 Briefe enthält. Wir erfahren leider auch nicht, welcher Zeit die Handschrift angehört. Deswegen kann der Text auch noch nicht als gesichert gelten, und es wäre zu wünschen, daß weitere Nachforschungen weitere Handschriften zutage förderten, wenigstens die, die von den früheren Herausgebern benutzt worden sind. Die früheren Herausgeber haben leider, wie es scheint, sich sehr wenig um genaue Angaben über die von ihnen benutzten Handschriften bemüht; es müssen aber doch ziemlich viele vorhanden gewesen sein, und darum wird es wohl nicht allzuschwer sein, einige wieder aufzufinden. Gleichwohl ist dieser erste Versuch, einen wissenschaftlich brauchbaren Text herzustellen, von großem Werte. Denn nicht nur die erste Geschichte des Dominikanerordens und die Geschichte des Ordensgenerals wird durch sie beleuchtet, sondern auch die Frömmigkeit, die in den Klöstern gepflegt wurde. In der Hauptsache sind es nämlich Privatbriefe an die Nonne Diana in dem S. Agneskloster in Bologna, die sich aus der Korrespondenz Jordans erhalten haben. Leider sind sie undatiert; der Herausgeber hat sich mit vortrefflichem Erfolge bemüht, aus inneren Gründen die Zeit der Abfassung zu erschließen und zieht dazu die ihm so genau bekannte älteste Geschichte des Dominikanerordens heran, was sehr lehrreich und fördernd ist. So kann er auch das Itinerarium Jordans von 1219 an vorlegen. Er begnügt sich aber nicht mit den äußeren Ereignissen, sondern charakterisiert auch die Frömmigkeit, die von den Briefen bezeugt wird, und wir werden da in die Anfänge der dominikanischen Mystik eingeführt. Was er über das Freundschaftsverhältnis zwischen Jordan und Diana und über die asketisch-mystischen Grundgedanken Jordans sagt, ist sehr reizvoll, auch sehr anziehend geschrieben und beleuchtet die Art der Seelenfreundschaften im Mittelalter. Manche Briefe Jordans an Diana lesen sich wie Liebesbriefe, bei denen man nur ganz leise Abstriche zu machen braucht, um den natürlichen Ton der irdischen Liebe erklingen zu hören. Es ist nur schade, daß kein Brief der Diana an Jordan erhalten geblieben ist. Daß mitunter Töne erklingen, die uns weniger gefallen, wenn von den Umarmungen des Bräutigams, von dem Brautlager und ähnlichem gesprochen wird, wird man aus der seltsamen Hochschätzung des Hohen Liedes, wie sie dem Mittelalter eigen war, herleiten müssen. Jedenfalls ist Altaners Publikation nach verschiedenen Richtungen hin sehr dankenswert. G. Ficker, Kiel.

Martin Grabmann, Kurze Mitteilungen über ungedruckte englische Thomisten des 13. Jahrhunderts. Wilhelm von Hotun, Wilhelm von Macklesfield, Richard von Clapwell und Robert von Hereford. In: Divus Thomas Bd. 3, Heft 2, S. 205—214.

Berthold Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jhdts. Forschungen zur Gesch. der kirchl. Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (= Breslauer Studien zur histor. Theologie, hrsg. von Jos. Wittig und Frz. Xav. Seppelt, Bd. III). XXIII u. 248 S. Habelschwerdt (Schles.), Frankes Buchhdlg. ℳ 10. — Eine gewaltige Arbeitsleistung aus mannigfaltigem verstreutem Quellenmaterial, mit Dank zu begrüßen von kirchengeschichtlichen und volkskundlichen Forschern, ein Buch, das bei aller Mosaikarbeit, die eine außerordentliche Hingebung an den Stoff forderte, der Zusammenfassung in einigen Schlußkapiteln nicht entbehrt. — Durch frühere Veröffentlichungen auf dem Gebiete der Dominikanergeschichte, welche die Genauigkeit und Unbefangenheit seiner Forschung bezeugt hatten, war A. berufen, eine Zusammenfassung des gesamten Quellenmaterials und eine kritische Darstellung der Geschichte der Dominikanermission zu liefern und damit die Lücke auszufüllen, welche neben dem umfassenden Werke des Franziskaners Golubovich aus den Jahren 1906—1923 bestand. Auf ein einleitendes Kapitel über die Missionsidee im Dominikanerorden folgen zwei Kapitel über die Ordensprovinzen Graecia und Terra Sancta, besonders Konvents- und Personengeschichte bietend, dann andere über die Mission bei den orientalischen Christen, den Mohammedanern, bei den Tartaren, in der ungarischen Ordensprovinz, in den Ostseeländern, in Rußland. An letzterer Stelle nehmen die Untersuchungen über den heiligen Hyazinth einen breiteren Raum ein. Wohl hätten in den Anmerkungen bisweilen neuere Quellenausgaben an Stelle älterer treten können, z. B. die Chronica regia Coloniensis und die Monumenta Erphesfurtensia (beide in der kleinen Monumentenausgabe), auch neuere Literatur über Thomas von Chantimpré zu der alten (Alex. Kaufmann 1899 und, holländisch, van der Het 1902), zu den Kreuzzugsversuchen: Hirschgereuth 1896 (S. 106 ff. und S. 127 ff.), zur Literatur über die Kumenen der Aufsatz von Dr. O. Blau über Volkstum und Sprache der Kumenen, in der Ztschr. der deutsch-morgenländ. Gesellschaft 29 (1875), S. 556—587 (geschichtliches S. 564—567), zu Brunos von Olmütz Reformentwurf die Ausgabe in Mon. Germ. Constitut. III, 589 f. und die leider zu wenig beachtete Abhandlung von Dr. Max Eisler: Geschichte Brunos von Schauenburg, aus den Quellen dargestellt, in Ztschr. des Deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens 8. Jahrg. (1904) bis 12. Jahrg. Aber mit diesen Notizen will ich nur mein Interesse an A.s Forschungen bezeugen. Besonders willkommen wird vielen das Kapitel über das Verhältnis und die Beziehungen der Dominikanermission zu derjenigen der Franziskaner sein: im Orient hatten die letzteren entschieden das Übergewicht, im östlichen und nordöstlichen Europa die Dominikaner. Beweis: das Bullenmaterial. Die Summe zieht das letzte Kapitel „Geist, Methode und Ergebnis der Missionsarbeit". Von den Verhandlungen über eine Union des christlichen Orients mit Rom urteilt A., daß wirkliche Bereitschaft zu solchen bei den Orientalen nicht vorhanden war, sondern nur politische Erfolge zeitweilig erzielt werden sollten. Erfolge der Abendländer wurden durch Gleichgültigkeit und die Untauglichkeit der Missionsmethode vereitelt, anderseits durch einen unverständlichen Optimismus. Aber die Hingebung an die Missionsarbeit bedeutete eine Bereicherung des inneren Lebens der Kirche. Ein treffliches Register beschließt den Band.

Karl Wenk, Marburg a. d. Lahn.

Justus Hashagen, Risse im Mittelalter. (In: Zeitwende Jahrg. 1, Heft 4, S. 337—348.) — H. gibt eine Reihe von Beobachtungen, die zeigen, daß die mittelalterliche Kultur keineswegs eine harmonische gewesen ist. Wie lieblos haben die Stände übereinander geurteilt! Die Kämpfe gegen die Kirchenlehre und das Vordringen der Laienwelt zeigen den Gegensatz gegen die Kirche; auch

bei den größten deutschen Dichtern findet man auf der Höhe des Mittelalters eine besondere Art, Religion und Sittlichkeit dichterisch zu fühlen.

Leube (L.Zbl.).

Jos. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. München, Jos. Kösel & Fr. Pustet, 1925. VIII. 425 S. 8° (Münchner Studien zur historischen Theologie [Fortführung der „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München"], Heft 5). — Diese dankenswerte gründliche Arbeit stellt in ihrer Einleitung zusammen, was über den Lebensgang des Franziskaners Richard von Mediavilla (Middelton, Middletown und ähnlich; † wahrscheinlich 1307 oder 1308) und über sein Schrifttum zu erforschen war, und gibt eine Würdigung seiner Theologie im allgemeinen, wobei auch die Quellen genannt werden, aus denen er schöpfte. Er kam von der vorwiegend augustinisch orientierten Franziskanerschule her, bekundet aber doch, wie im einzelnen dargelegt wird, eine unleugbare Hinneigung zu Thomas. Er hat seine Stärke in der geschickten Zusammenfassung der Anschauung seiner Vorgänger. Darum ist auch sein Sentenzenkommentar wegen seiner Kürze und Übersichtlichkeit im Mittelalter, und nicht nur in seinem Orden, viel gebraucht worden. Seine Sakramentenlehre kann also gewissermaßen als Zusammenfassung der Sakramentenlehre des ausgehenden 13. Jahrhunderts gelten. Auf Grund des 4. Buches seines Sentenzenkommentars, der nach der Venediger Ausgabe von 1507—1509 und nach der Münchner Handschrift lat. 8078 benutzt wird, legt L. sie eingehend und mit unleugbarem Geschick dar, zuerst im Allgemeinen S. 38—94, dann im Speziellen S. 95—410, wobei die 7 Sakramente der Reihe nach durchgesprochen werden. Die Arbeit ist natürlich im wesentlichen referierend, und ich habe keinen Grund zu zweifeln, daß der Verf. richtig referiert und das Wichtige hervorgehoben hat. Dabei wird durch Heranziehung anderer scholastischer Autoritäten die Darstellung belebt und der historischen Entwicklung Genüge getan. Es stellt sich doch heraus, daß Richard v. M. nicht nur Kompilator ist; wenn auch nur stellen- und schrittweise führt er die Spekulation über die Sakramente weiter; die Erklärung dafür bietet nach dem Verf. die starke Betonung des göttlichen Willens, des primär-kausalen Faktors im Organismus der Sakramente; und besonders dadurch „werden wir leise an spätere Entwicklungen gemahnt, wie sie im Skotismus und Nominalismus des vierzehnten Jahrhunderts zum Ausdruck kommen". Das Resultat scheint mir sehr bedeutsam zu sein: von der Rechtfertigung und Erklärung der in der Kirche vorhandenen Institutionen, Gebräuche und Vorstellungen, wie sie der Scholastik und auch Richard eigen ist, hinweg besinnt sich die Theologie darauf, daß sie Theologie ist. — Es ist wohl natürlich, daß bei der Bearbeitung von Themata aus der scholastischen Theologie in deutscher Sprache, sich Fremdworte leichter als sonst einstellen; könnte da nicht Abhilfe geschaffen werden? Man würde der Würdigung der Scholastik nur nützen, wenn man versuchte, ihr Latein in gutes Deutsch zu übertragen.

P. Holtermann, Die kirchenpolitische Stellung der Stadt Freiburg im Breisgau während des großen Papst-Schismas. Freiburg i. Br., Herder, 1925. VI, 132 S. 8°. ℳ 1,80 (Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte. Im Auftrag des Kirchengeschichtlichen Vereins für das Erzbistum Freiburg herausg. von E. Göller, 3. Band). — Diese Dissertation, für die ungedrucktes Material aus dem Stadtarchiv zu Freiburg und dem Karlsruher Generallandesarchiv verwendet worden ist, zeigt, wie die Haltung der Stadt Freiburg im Schisma wesentlich bedingt ist durch die Politik ihres Landesherrn, des Herzogs Leopold III. von Österreich, der durch Anschluß an die französische Politik sich absonderte von der Politik der meisten anderen Gebiete des deutschen Reiches, und wie Freiburg und Neuenburg der Sache des avignonesischen Papsttums unentwegt Treue gehalten haben und dadurch historisch bedeutsam geworden sind. Die Nöte, Unsicherheiten und Unbequemlichkeiten des Schismas werden durch eine Fülle von Einzelheiten beleuchtet; es wird dargelegt, wie es allmählich durch persönliche und sachliche Einwirkungen ein-

gedämmt wurde, aber doch auch noch nach 1409 sich Reste der schismatischen Stimmung in Freiburg erhalten hatten. Die Abhandlung ist wegen der großen, fast zu großen Menge von Einzelheiten gut geeignet, die politischen und kirchlichen Probleme jener Zeit erkennen zu lassen, freilich nur mehr nach ihrer äußeren Seite hin. G. Ficker, Kiel

Ein gehaltvoller Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Geschichtschreibung und darüber hinaus der mittelalterlichen Weltanschauung überhaupt sind Frdr. Baethgens Franziskanische Studien (H. Z. 131, 3, S. 421—71), welche die von B. bei seiner neuen Ausgabe der Chronik Johanns von Winterthur (M. G. SS. rer. Germ. N. S. t. III. 1924) gemachten Beobachtungen gestaltet, und zwar im Vergleich mit Salimbenes Chronik und anderer Erzählungsliteratur im Anschluß insbesondere an Ant. Schönbachs Studien zur Erzählungsliteratur des Mittelalters. Daß „der gemeine Mann" Subjekt wie Objekt der Geschichtschreibung geworden ist, ist das Ergebnis von Kapitel 1. Das 2. Kapitel behandelt eindringend die Berührungen von Geschichtschreibung und Predigt. Die Chronik Johanns ist in erheblichem Teile zur Exempelsammlung geworden. Joh. erzählt „Geschichten", nicht so sehr Geschichte; hinter lehrhaft sachlichen Gesichtspunkten tritt die Überlieferung, wie es eigentlich gewesen, zurück; die Geschichtschreibung ist in einem neuen Sinne zur Magd der Theologie geworden. Im 3. Kapitel vergleicht B.: Salimbene und Johann auf die Verwandtschaft ihrer Werke (warum nicht auch die Chronik Jordans von Giano als Zeugen der ersten Franziskanergeneration?), die trotz starker geographischer und zeitlicher Entfernung „in ähnlichen Existenzbedingungen wurzeln". Der Gegensatz gegen Weltkirche und andere Orden, die Voreingenommenheit für den eigenen Orden und die eigene Person tritt stark hervor, und das Auftauchen einer neuen Weltanschauung schimmert durch trotz aller Betonung des traditionellen Moments. Karl Wenck, Marburg.

Franz Federhofer, Ein Beitrag zur Bibliographie und Biographie des Wilhelm v. Ockam. (In: Philos. Jb. der Görres-Gesellschaft, Bd. 38. Heft 1, S. 26—48.) — F. teilt die Wirksamkeit Ockams in 3 Perioden, wobei der Aufenthalt in Avignon den 2. und der in München den 3. Lebensabschnitt bestimmt. Die Quodlibeta gehören der nachavignonesischen Zeit an. Im 2. Teil seiner Arbeit gibt F. wertvolle Nachrichten zur Aufhellung der Lebensumstände Ockams. Leube (LZbl.)

Ludwig Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut zu Rom herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, Band XX). Paderborn, Ferdinand Schöning, 1923. — Die Arbeit M.s gibt eine Biographie Bessarions und eine ausführliche Überschau über seine gesamte Tätigkeit, insbesondere die literarische. Das eine wie auch das andere ruht auf guter Kenntnis in großer Zahl ungedruckter Quellen. Besonders gründlich erforscht und dargestellt ist die Tätigkeit B.s als Kirchenpolitikers. Das sind wesentliche Vorteile des Buches. Im Vorworte spricht der Verfasser freilich selbst von dem „bunten Bilde", das sein Buch zeigt. „Bunt" ist das Buch in der Tat, weil es unproportioniert ist. So sind der Tätigkeit B.s auf dem ferrarisch-florentinischen Konzil mehr als 80. S., dagegen dem ganzen früheren Leben B.s kaum 18 S. gewidmet. Die Hauptinteressen M.s liegt allerdings evident auf der Frage der Florentiner Union, und in B. sieht er in erster Linie den „uneigennützigen Förderer des kirchlichen Einheitsgedankens" (S. 429). Ob B. aber wirklich immer nur „uneigennützig" die Sache der Union förderte? M. selbst erzählt, wie nach Beendigung des Florentiner Konzils B. eine päpstliche Zusicherung, daß er jährlich 300 fl. erhalten werde, bekommen hatte (S. 205). Steht nicht diese Belohnung einer Bestechung nahe? Das war die Meinung seiner Zeitgenossen: „Wir mußten unseren Glauben verkaufen", gestanden die nach Byzanz zurückgekehrten Konzilteilnehmer (S. 179). M. merkt offenbar nicht,

wie diese Tatsache gegen B. spricht; für ihn hat der Kirchenpolitiker B. immer recht und dessen Widersacher stets unrecht. Überhaupt machen die Äußerungen M.s über die orthodoxe Kirche auf jeden Orthodoxen und aufrichtigen Freund des Einheitsgedankens der christlichen Kirchen keinen guten Eindruck. Die orthodoxe Kirche ist für M. immer nur die „schismatische", ihre Vertreter stets „geschmacklos", „engherzig" usw. Im Geiste enger Parteilichkeit erzählt der Verfasser von der Trennung der Kirchen (Kap. 1: Rom und Byzanz) und kennt offenbar Geist und Geschichte der morgenländischen Kirche wenig, versteht auch nicht ihren Widerspruch gegen den römischen Primat (über diese letzte Frage siehe die letzte russische Arbeit des Professors Bolotoffs, 1913, die freilich leider auch nicht unparteiisch geschrieben ist). Ungleich besser sind daher die Kapitel, wo M. von B. als dem Humanisten spricht. Leider bleiben aber diese Kapitel wie ohne Unterbau, so ohne Abschluß. Den Streit über die Vorzüge Platos über Aristoteles führten in Italien die Griechen; Geschichte des Platonismus und des Aristotelismus in Byzanz bleibt aber auch von M. unerforscht. Von den platonisierenden Anregungen B.s geht M. zu Ficino und Pico della Mirandola über (S. 384), vielleicht nicht ohne Grund. Er hätte aber den Einfluß B.s nicht nur behaupten, sondern auch nachweisen müssen. — Trotz dieser Lücken und Mängel wird die Arbeit M.s für jeden Fachmann unentbehrlich bleiben, besonders auch wegen der Angabe und Benutzung zahlreichen ungedruckten Materials. Dabei möchte ich die Aufmerksamkeit des Verfassers noch auf eine bis jetzt (soviel ich weiß) unbekannt gebliebene, wichtige Sammlung der Briefe an Bessarion lenken: Vat. Lat. 2934. J. Pusino, Berlin.

Renaissance, Reformation, Gegenreformation

Albert Hyma, The Christian Renaissance. A history of the „devotio moderna". The Reformed Preß Grand Rapids, Michigan, 1924. XVIII und 501 S. — Die Einzelfragen der Geschichte der „devotio moderna", jener breiten Volksbewegung der Niederlande zu neuem Verständnis des christlichen Glaubens und Lebens, hatten in den letzten Jahrzehnten die Aufmerksamkeit schon mehrerer tüchtiger Gelehrter auf sich gelenkt (vgl. z. B. die folgende Besprechung Mestwerdts). Vorliegendes Buch bringt nun eine Gesamtdarstellung, in der die allgemeine Geschichte der „devotio moderna" als eine Vorbereitung der folgenden religiösen Entwicklung Europas aufgefaßt wird. Der Verf. bezeichnet diese Bewegung der Anhänger Gerh. Groots als „Die christliche Renaissance". Man hat sich aber daran gewöhnt (besonders seit dem Erscheinen von P. Wernles „Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert", 1904) unter dieser Benennung doch mehr eine bestimmte humanistische Bewegung zu verstehen, während die auf Groot zurückgehende eine doch ganz andersartige Erscheinung ist und auch bereits einen allgemein angenommenen Namen trägt, eben den der devotio moderna. Die Umnennung und die daraus folgende Zusammenwerfung mit einer späteren humanistischen Erscheinung scheint uns unberechtigt und darum auch unerwünscht zu sein. H. hat diesen allgemeinen Namen nur wählen können, weil er jene relativ beschränkte Erscheinung sehr verallgemeinert. In den ersten vier Kapiteln gibt er eine Darstellung von Gerard Groote, Florentius Radeveijn und anderen Nachfolgern, von dem Beginn der „Brüderschaft des gemeinsamen Lebens" und von den Stiftungen in Zwolle, Deventer, Windesheim. Kapitel V spricht von der „Imitatio Christi" und von ihrem vermutlichen Verfasser, Thomas à Kempis. Kapitel VI behandelt Wessel Gansfort und versucht, den Einfluß seiner Ideen auf Luther und Erasmus zu beweisen. Weitaus greifen dann die zwei letzten Kapitel (VII und VIII), die von der Verbreitung der devotio moderna in Frankreich und Deutschland handeln; sie suchen den Einfluß ihrer Ideen auf den Glauben und auf das Schaffen von so verschiedenen Männern wie Luther, Erasmus, Standonch, Lefèvre, Calvin, Zwingli, Bucer, Loyola, und auf die religiösen Richtungen Englands (Puritanismus, Presbyterianer usw.) aufzudecken.

Um aber irgend etwas Gemeinsames in all den genannten religiösen Erscheinungen zu finden, muß man doch auf etwas sehr Allgemeines weisen. Nicht die devotio moderna, eine verhältnismäßig lokale und bescheidene Bewegung, sondern wohl nur das christliche Denken und Fühlen überhaupt ist für Loyola und Zwingli, Erasmus und Luther als gemeinsam anzusehen. Wenn man aber das historische Moment nicht verlieren und diesem allgemein Christlichen ein zeitliches Gewand geben will, dann wird es bei mehreren von H. genannten Denkern nicht speziell die „devotio moderna", sondern die mittelalterliche Religiosität sein, die in ihren Erscheinungen selbst so mannigfaltig war. Der Verf. übertreibt besonders den Einfluß der devotio moderna auf Luther. Für Erasmus steht er auf seiten Mestwerdts (s. unten) und teilt dessen Behauptung des Einflusses der devotio moderna auf Erasmus, hat aber dessen Ergebnisse nicht kritisch genug nachgeprüft. Dasselbe gilt auch für fast alle anderen Personen. Hier hätte das sonst so verdienstliche Buch zurückhaltender sein müssen.

Die wichtige Untersuchung von Paul Mestwerdt über Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und „devotio moderna" (Leipzig, Rudolf Haupt, 1917. Band II der „Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation", herausgegeben vom Verein für Reformationsgeschichte) hat bisher in der ZKG. keine Anzeige gefunden. M. hat darin die Aufgabe angefaßt, Erasmus' religiöse Anschauungen aus seiner Seelengeschichte und verwickelten geistigen Entwicklung heraus zu verstehen bzw. zu erklären. Leider verläßt M. freilich den richtigen Weg schon am Anfang seiner Arbeit. Statt zunächst Jahr für Jahr den Einflüssen, die auf Erasmus wirkten, nachzuforschen, beginnt M. mit einer Gesamtübersicht „der religiösen und theologischen Tendenzen im italienischen Humanismus", um die Behauptung aufzustellen, daß „Erasmus dem Geiste der italienischen Renaissance innerlich fremd gegenüber stand" (S. 20), fremd auch in bezug auf ihre religiösen Anschauungen. Daß die deutschen Humanisten ernsthafter und christlicher die religiösen Probleme behandelten, daß sie dem Volke und seinem Frömmigkeitsideal näher ständen als die Italiener (S. 79), gehört ja zu den ältesten Traditionen der historischen Wissenschaft — genannt sei hier die alte, noch immer nicht ersetzte Arbeit K. Hagens: Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, 1841. Aber jene allgemeine Behauptung M.s bleibt unbewiesen, zumal M. aus der Geschichte der Renaissancezeit in Italien nur vereinzelte Schriften kennt, und auch die nicht immer in der Originalsprache, sondern in der Übertragung (z. B. S. 33, Anm. 1). Es begegnen ihm deshalb zuweilen sogar grobe Fehler, — da, z. B., wo er „das religiöse Moment bei Ficino" durch „Zurücklenken zur Scholastik" erklärt (S. 25). Im zweiten Kapitel („Die Frömmigkeit der devotio moderna und ihr Verhältnis zum niederländischen Humanismus") gibt M. zwar auch keine „Geschichte", sondern eine allgemeine Charakteristik; da aber die „devotio moderna" eine viel weniger komplizierte historische Erscheinung als der italienische Humanismus war, und da der Verf. die Quellen und auch die Fachliteratur hier gut kannte, so kommt er auch zu richtigeren Ergebnissen. Zum Schlusse dieses Abschnittes stellt M. dann die positive These auf, daß das Christliche bei Erasmus auf den allgemeinen Einfluß der devotio moderna zuzuführen sei (S. 174). Zum größten Lobe des Verf. sei gesagt, daß diese apriorische Behauptung keinen nachträglichen Einfluß auf Teil II seiner Arbeit hat, die nun erst in ausführlicher und quellentreuer Weise „die Anfänge des Erasmus" betrachtet. In drei Kapiteln verfolgt der Verf. das Leben des jungen Erasmus bis zu seiner Abreise aus Paris nach England. Gerade während seiner jungen Jahre, im Kloster Steyn, im Dienste des Bischofs von Cambray, in College Mont-Aigu hätte man den Einfluß der devotio moderna oder der Scholastik zu erwarten. Mit Recht weist aber M. darauf hin, daß die Interessen des jungen E. humanistische waren und mit der Zeit immer intensiver humanistisch wurden (S. 235 ff. 282 ff.). Nicht die Theologie, nicht die Sorge um das Seelenheil beschäftigten den jungen E. besonders, sondern die „Literatur". Mit vollem Recht bestreitet M. (S. 319—320) den Einfluß der „via antiqua" auf Erasmus, den Hermelink („Die theologische Fakultät in Tübingen", 1906) zu beweisen gesucht hat. M.

führt hier dieselben Argumente dagegen an, die auch ich 1913 dagegen verwendete (Žurnal Minist. narodn. prosv., St. Petersburg). Welche Einflüsse aber aus dem jungen Erasmus den zukünftigen religiösen Denker machten, dieses von M. am Anfang seiner Arbeit gestellte Problem (S. 9) bleibt tatsächlich in seinem Buche ungelöst.

Wir fügen hier die letzte große englische Erasmus-Biographie an, die von Preserved Smith, Erasmus. A study of his life, ideals and place in history (Harper and broth., publishers. New York and London, 1923, 479 p.), die bisher in Deutschland wenig Beachtung gefunden hat (doch vgl. Th. Lztg. 1925, S. 327 ff.). Die Theologie des Erasmus, die zwischen Katholizismus und Protestantismus stehen blieb oder, von anderem Standpunkte betrachtet, die wesentlichsten Grundzüge der beiden in sich aufnahm, hat dieser ihrer Eigenart entsprechend besondere Sympathien in England der High Church und in Amerika gefunden. Gerade die Engländer Allen (Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami. 4 Bde., 1906 ff.) und Nichols (The Epistles of Erasmus. 3 Bde., 1901—19) haben bis in die neueste Zeit das meiste zur Kenntnis E.s beigetragen, ersterer durch seine treffliche Briefausgabe, der andere durch die Übertragung der Briefe und durch die zahlreichen Anmerkungen dazu. Aber gerade die Briefausgaben haben allen nachfolgenden E.-Studien ein besonderes Gepräge gegeben: sie stützen sich meistens auf jene Briefausgaben und nur in zweiter und dritter Linie auf die übrigen Schriften des E. und seiner Zeitgenossen. So, ausschließlich auf Allen, sind die Aufsätze A. Renaudets gegründet, die in der „Revue histor." seit 1912 von Zeit zu Zeit erschienen. Auf Allen und Nichols stützt sich zwar auch die oben genannte neueste Biographie. Aber der Verf. benutzt auch zahlreiche andere Quellen, vor allem das, was Erasmus selbst geschrieben hat. Am wenigsten scheint mir der Verf. Fachmann für die Geschichte des italienischen Humanismus zu sein. Da gilt von ihm Ähnliches wie von Mestwerdt. Unter Benutzung der Erasmus-Fachliteratur (Bibliopraphy, S. 461—466) und der zahlreichen Quellen formt der Verf. nun sein Bild des Erasmus, in dem uns freilich manches zu kurz behandelt zu sein scheint, darunter auch die Frage: Welche Einflüsse bedingten die religiösen Anschauungen des E.? War es die „devotio moderna" (Mestwerdt), die „via antiqua" (Hermelink), waren es die englischen Humanisten More und Colet (Seebohm) oder doch der italienische Humanismus, was E. zum Schreiben seiner ersten wesentlich religiösen Schriften drängte? Diese für die ganze Seelengeschichte des Erasmus wichtigste Frage scheint mir zu einfach von dem Verf. beantwortet zu sein: „Das Leben war es, was durch das Beispiel Jesu und durch die Bergpredigt lehrte. Hier und nicht bei Plato oder bei Pico, auch nicht im Ap. Paulus hat der Humanist (d. h. Erasmus) seine sicherste Inspiration gefunden" (S. 54)! Auch die Frage der feindlichen Beziehungen zwischen der Renaissance und der Reformation ist auf eine „amerikanische" Weise durch folgende Parallele zu leicht erklärt: „Eine Firma, die mit Schuhen handelt, kann nicht mit einer anderen Firma, die die Automobile herstellt, konkurrieren. Die beiden (d. h. die Renaissance und die Reformation) gerieten in Streit, weil sie zu nahe zueinander standen" (S. 322)! Die historische Analyse scheint uns daher bei dem Verf. etwas schwächer zu sein, als die Erzählung der Tatsachen und als die Übertragung des Inhaltes der verschiedenen Quellen. Die meisten dieser letztgenannten Schilderungen sind trefflich. Als Gesamtdarstellung ist die Arbeit von Smith doch die beste von den neuesten E.-Biographien.

J. Pusino, Berlin.

Predigten D. Martin Luthers auf Grund von Nachschriften Georg Rörers und Anton Lauterbachs, bearbeitet von Georg Buchwald. Erster Band. Vom 11. Oktober 1528 bis zum 3. April 1530. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1925, 671 S. — B. hat versucht, uns für einen engeren Zeitraum Luthers Predigten (genauer: einen Teil der von L. gehaltenen Predigten) so zu bieten, wie sie auf der Kanzel gehalten sind. Die von L. selbst herausgegebenen sind bearbeitet; die von anderen auf Grund von Nachschriften herausgegebenen sind großenteils sehr

ungenau, ja willkürlich gestaltet. Am treusten sind Rörers Nachschriften; aber auch sie geben nicht Wort für Wort, ersetzen den deutschen in sehr großem Maß durch den lateinischen Ausdruck und haben Lücken. Nun bietet sich für eine große Zahl Predigten zwischen Mai 1528 und April 1529 die Möglichkeit, dem Wortlaut der gehaltenen Predigt genauer nachzugehen, weil dafür neben Nachschriften Rörers solche von Anton Lauterbach zur Verfügung stehen, außerdem für viele auch noch eine sie verarbeitende lateinische Postille. Auf Grund dieser Nachschriften hat B. L.s echte Predigt wieder hergestellt, soweit das überhaupt möglich war. Lücken bleiben; und vielleicht wird man noch etwas stärker, als L. tut, hervorheben müssen, daß ein gewisser Abstand unvermeidlich bleibt. B.s mühsame Arbeit dient nun erfreulicherweise keineswegs nur der historischen Genauigkeit; vielmehr gewinnen wir durch sie ein Bild der Predigt L.s, das „von dem bisherigen Bilde vielfach abweicht und nach mancher Seite hin etwas Neues bringt". B. zeichnet in einer ausführlichen Einleitung die Züge dieses Bildes; sie gehört zum Wertvollsten, was über L.s Predigtweise geschrieben ist. Besonders bemerkenswert ist die Art, wie L. in der Predigt — keineswegs selten — von sich selbst gesprochen hat, über seine inneren Erlebnisse wie über manches in seinem äußeren Leben, so einmal über seine Armut. Höchst interessant ist ferner, daß B. (nach Lauterbach) alles drucken konnte, was L. auf der Kanzel gesagt hat, also auch die mancherlei Abkündigungen. Das kirchliche Leben mit seinen Bedürfnissen und Nöten, dazu Bitten, Raten, Mahnen, Schelten des Pfarrers wird uns hier deutlich. Eine ganz ausgezeichnete Quelle für die anschauliche Erkenntnis des Verhältnisses von Pfarrer (L. vertrat damals Bugenhagen) und Gemeinde in jener bewegten Zeit! Daß unter den wiederhergestellten Predigten die über den Katechismus vom November Dezember 1528, über die Sakramente vom März 1529 sind, ist besonders zu begrüßen; auch Reihenpredigten finden sich. Der vorliegende erste Band gibt 94 Predigten; er schließt mit dem 30. April 1530 ab. Eine Übersicht über L.s Predigttätigkeit mit Angabe der vorhandenen Nachschriften, Text, Datum für die Zeit, die dieser Band umfaßt, ist vorausgeschickt. Sie ist für sich allein ein Stück, das Beachtung fordert. Man denke: L. hat im November 1528 13 mal, Dezember 1528 23 mal, im April 1529 25 mal gepredigt. — Einigermaßen befremdlich ist, daß B. nicht wenigstens in Kürze das Verhältnis dieser Bearbeitung zu derjenigen der Weimarer Lutherausgabe, die doch auch allermeist von ihm herrührt, beschrieben hat. Seine mit Lauterbach bezeichnete Quelle ist identisch mit der im Vermerk zu Bd. 27 der W.A. geschilderten Nürnberger Handschrift; die dort mit G. Koffmanes Worten gegebene Charakteristik hat B. hier teilweise übernommen, indem er sie in Anführungsstriche setzte; er überließ dabei dem Leser, zu ergründen, woher sie stammt. Im übrigen zeigt gerade die Vergleichung mit W.A. aufs allerdeutlichste den hohen Wert dieser Veröffentlichung. Dort stehen die Handschriften nebeneinander; hier ist ein lebensvolles Ganzes gegeben. Was für ein Unterschied zwischen einer Predigt in Rörers Nachschrift und einer nach B.s Rekonstruktion! B.s Arbeit ist neben der philologisch genauen W.A. höchst, allerhöchst dankenswert. M. Schian, Breslau.

Es ist ein verdienstliches Unternehmen des durch die politische Umwälzung geschaffenen thüringischen Archivs, Urkunden zur Geschichte Thüringens herauszugeben. Uns interessiert hier das 4. Heft aus den Veröffentlichungen des thüringischen Staats-Archivs Greiz, eingeleitet und herausgegeben von Friedrich Schneider. Heft 4: Ausgewählte Urkunden zur Geschichte von Altenburg, Rudolstadt 1925, das unter anderen Urkunden als Nr. 6 einen Brief Luthers an den Kurfürsten Johann von Sachsen (Beantragung einer Kirchenvisitation und Fürbitte für Karlstadt, daß er in Kemberg wohnen dürfe, vom 22. November 1526), und als Nr. 7 das Begleitschreiben des Königs Christian von Dänemark zu einer Gabe von fünfzig Talern an Luthers Witwe (Koldingen 29. Dezember) enthält. Diese Urkunden sind wie alle anderen als Faksimiledrucke ausgeführt, die sehr gut gelungen sind. Der Brief Luthers an Kurfürst Johann ist seinerzeit schon in der Erlanger Ausgabe Bd. 53, S. 386 ff. veröffentlicht und

vorher bei de Wette III, S. 135. Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 112, druckt ihn noch einmal ab und sagt dazu: Das Original gehörte dem S. Ernst Gesamt-Archive, ist aber nach Altenburg verschleppt, und hier befindet sich nur noch die Adresse des Briefes; in Altenburg ist es nicht mehr zu finden, — eine Notiz, die Enders V, S. 407 übernommen hat. Schneider hat aber tatsächlich das Original im Altenburger Archiv wieder gefunden. Es befindet sich in einer Mappe, wie sie im Altenburger Archiv für Urkunden gebräuchlich sind, und als Eigentum dieses Archivs gekennzeichnet. Wie der Besitzwechsel, von dem Burkhardt spricht, vor sich gegangen, läßt sich noch nicht aufklären.

Hans Becker, Berlin-Friedenau

Günther Holstein, Luther und die deutsche Staatsidee. (In: Zeitwende. Jahrg. 1, Heft 3, S. 281—92). — Gott steht hinter dem Staat, den er als sittliche Ordnung des natürlichen Lebens geschaffen hat. Der Christ muß sich in seinen Dienst stellen. Es fehlt der Staatsanschauung Luthers jede intellektualistische Wurzel und jedes rationale Interesse. H. verfolgt die Geschichte dieses Staatsgedankens und erörtert seinen Wert für die Gegenwart. Leube (LZbl)

In der von den Nürnberger Kämpfen der Jahre 1524—1528 ausgehenden Schrift von A. P. Evans, An Episode in the Struggle for religious Freedom. The Sectaries of Nuremberg 1524—1528 (New-York, Columbia Univ. Press., 1924. XI, 235 S.), ist dem Verfasser nicht die Schilderung der Nürnberger Spriritualisten und Anabaptisten und deren Geschick die Hauptsache; dafür hat er vor allem Koldes Aufsatz in BBKG 1902 und Rufus M. Jones „Spiritual Reformers in the 16. and 17. Centuries" (London 1919), die eben auch in deutscher Übersetzung von E. C. Werthenau („Geistige Reformatoren". Berlin-Biesdorf, Quäkerverlag, 1925) erschienen sind, aber auch Ludwig Kellers Denck-Monographie als grundlegende Vorarbeiten benutzt und mit Rücksicht auf das dort schon Gegebene sogar auf die erst geplante eingehendere Durchforschung des Nürnberger archivalischen Materials verzichtet. Die Hauptsache ist für E. die Frage der Toleranz im Zeitalter der Reformation, die er an dem Nürnberger Beispiel, aber darüber hinaus an der Straßburger und Thüringischen, auch der Schweizerischen und sonstigen Täufergeschichte beleuchtet, — leider ohne die Fragestellungen Walter Sohms („Territorium und Reformation", 1915; vgl. ZKG. 36, S. 590 f.) zu kennen und mit deren Hilfe Problematik und Tragik des werdenden protestantischen Konfessionsstaates in ihrer Tiefe zu erfasssen. Darunter leiden dann vor allem seine beiden Kapitel über Luther, dessen Stellung zu den Dissenters einerseits, zum landesherrlichen Kirchenregiment anderseits; er verkennt, daß in diesem eine vor Luther vorhandene Bewegung zum Siege gelangte und über Luthers Kirchbauideen hinauswuchs, sodaß man schlechterdings nicht alle Schuld an Intoleranz und Verfolgung auf Luther häufen kann. Hier zeichnet E. leider ein schiefes Bild, wie es am gehässigsten und ungehemmtesten in den letzten Jahren von Ldw. von Gerdtell („Die Revolutionierung der Kirchen", 1922) gezeichnet worden ist. Nicht als ob E. so weit ginge; aber seine Beurteilung liegt auf derselben Linie, und dies trotz der im Übrigen so viel gründlicheren Studien, die schon sein Literaturverzeichnis (S. 202—230) verrät, und die ihn auch zu gelegentlichen wertvollen Feststellungen (wie S. 179 ff. in der Frage des bei Enders VII, S. 211 bzw. VI, S. 298 ff. gedruckten Lutherbriefes an Link vom 14. Juli 1528) befähigt haben. Zscharnack

Johannes Bolte, Zwei satirische Gedichte von Sebastian Franck (In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse. 1925, S. 89—114) — 1. Sankt Pfennings Lobgesang (1537); — 2. Die Gelehrten, die Verkehrten (1531).

Jakob Zollinger, Der Übergang Zürichs zur neuhochdeutschen Schriftsprache unter Führung der Zürcher Bibel. Zürcher Diss., 1920. — Adolf Fluri, Luthers Übersetzung des Neuen Testamentes

und ihre Nachdrucke in Basel und Zürich 1522—1531 (Schweiz. Evangel. Schulblatt, 57. Jahrg., 1922, S. 273 ff. 282 ff. 292 ff. 301 ff. 313 ff. 324 ff. 331 ff. 339 ff.). — Joh. Conrad Gasser, Vierhundert Jahre Zwingli-Bibel. Bibelverlag der Evangelischen Gesellschaft, Zürich 1924. — Wilhelm Hadorn, Die deutsche Bibel in der Schweiz (= 39. Bändchen der Sammlung: Die Schweiz im deutschen Geistesleben). H. Haessel, Leipzig, 1925. — 1876 gab der Antistes der Schaffhauser Kirche, J. J. Mezger, seine für die damalige Zeit erschöpfende „Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformierten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart" heraus. Im Laufe der Jahre sind allerhand Nachträge dazu geliefert worden, darunter nicht zuletzt die Basel und Zürich betreffenden Teile der Bibliographie in W. A., Deutsche Bibel, 2. Bd., 1909, S. 209 ff. (während Mezger z. B. nur 12 Baseler Nachdrucke des Lutherschen N.T. kannte, sind in W. A. deren 16 aufgeführt). In mancher Beziehung führen nun auch die oben genannten Schriften das Thema der deutschen Bibelübersetzungen in der Schweiz weiter. — Zollinger ist zunächst von der rein philologischen Frage ausgegangen: in welcher Weise hat sich der in die Zeit zwischen 1600—1800 fallende Übergang der zürcherischen Schriftsprache (gemeint ist nicht die Zürcher Drucksprache, sondern die eigentliche Schriftsprache, d. h. die Kanzleisprache auf der einen und „die Schriftsprache, wie sie außerhalb der Kanzlei von allen Nichtbeamten geschrieben wurde", auf der anderen Seite) zum Neuhochdeutschen vollzogen? Dabei hat sich herausgestellt, daß dieser Übergang deutlich in zwei Phasen vor sich gegangen ist: „die erste Phase (1670—1755) bedeutet die Preisgabe alles Schweizerischen nach Laut und Form, es ist der Schritt vom Schweizerdeutschen zur nächstgrößeren schriftsprachlichen Einheit, dem Oberdeutschen; die zweite Periode, von 1755 an, bringt den Schritt von der noch stark oberdeutsch gefärbten zur allgemeinen neuhochdeutschen Schriftsprache". Das kirchenhistorisch Interessante daran ist aber nun, daß als Ausgangspunkte dieser beiden Bewegungen je die Ausgabe einer neu revidierten Zürcher Bibel zu gelten hat: die mit 1670 einsetzende Bewegung wird ausgelöst durch die von dem Dichter und Opitzschüler Johann Wilhelm Simler redigierte Ausgabe von 1667 (Mezger, S. 230 ff.), die Bewegung von 1755 durch die Bibel Johann Caspar Ulrichs (Mezger, S. 258 ff.). — Aus den minutiösen, aber gerade deswegen „bedeutsamen, geradezu bahnbrechenden" (W. Köhler) Aufsätzen von Fluri sei nur zweierlei hervorgehoben: 1. daß die drei Zürcher Drucke des N.T. aus dem Jahre 1524 einer Basler Vorlage nachgedruckt sind; Beweis ist der Druckfehler „Bethsemane" in Matth. 26, 36; ihn haben die drei Zürcher Ausgaben mit drei Ausgaben Adam Petris gemein (Fluri, S. 313 f.); 2. daß die sprachlichen Änderungen, die sich in den Froschauer Ausgaben von 1524 finden, eher auf Zwingli selbst als, wie man bisher angenommen hatte, auf Leo Jud zurückgehen: „Die häufige Anwendung von Synonymen beim Übersetzen lernten wir bereits als eine Eigenart Zwinglis kennen; deshalb halten wir ihn für den eigentlichen Redaktor des Froschauerschen Textes" (Fluri, S. 325). — Gasser will nicht wissenschaftlichen Zwecken dienen, sondern „lediglich eine allgemein verständliche Würdigung in großen Umrissen" bieten. Trotzdem darf sich auch der Historiker über seine Gabe recht freuen; denn nicht nur gibt sie einen zusammenhängenden Überblick über die Geschichte der Zürcherbibel bis zur Gegenwart und gewährt schließlich noch einen wertvollen Einblick in die nun eben vor ihrem Abschluß stehende neueste Revisionsarbeit; sondern sie bringt doch auch allerhand eigene Forschungsergebnisse bei: so glaubt Gasser „als Ergebnis sorgfältiger Nachforschungen und vergleichender Prüfungen" feststellen zu dürfen, „daß der ältere Froschauer († 1564) mindestens 30 verschiedene Ausgaben der ganzen Heiligen Schrift veranstaltet" hat; oder er hat eine bisher gänzlich unbekannte Froschauer Ausgabe des N.T. von 1528 in Kleinoktav nachweisen können; sie enthält ein Register zur ganzen Bibel, und so ist es nicht unmöglich, „daß eine vollständige Bibelausgabe mit dem schönen Druck dieses Oktavformates bestanden haben möchte" — neben der Folioausgabe von 1524 bis 1529 und der Sedezausgabe von 1527—1529. Auch sonst finden sich aller-

hand Verbesserungen und Ergänzungen zu Mezger. — Hadorn kann dem Zweck der Sammlung, in der seine Schrift erschienen ist, entsprechend keine gelehrten Untersuchungen anstellen; es ist ihm vielmehr darum zu tun, auf Grund der bisherigen Forschungsergebnisse „die großen Linien der Entwicklung und die Zusammenhänge zu erfassen und aufzuzeigen". Am meisten Eigenes bietet er bei der Darstellung des 19. Jahrhunderts; ich erwähne die kräftige Herausarbeitung der Schattenseiten, die „die Internationalisierung der Bibelverbreitung unter englischer Vorherrschaft" in sich barg, den durch die Basler Bibelgesellschaft bewirkten Sieg der Lutherbibel in der Schweiz (1848 ist die letzte Piskatorbibel in Bern herausgekommen), die Versuche, eine gemeinsame Schweizerbibel zu schaffen, die privaten Versuche einer neuen Bibelübersetzung (Glarnerbibel, de Wette, die Miniaturbibel von Schlachter, eine schweizerische Bibelübersetzung katholischer Provenienz aus dem Jahre 1911). So darf, wer sich für die neueste Geschichte der Bibel interessiert, an der Schrift Hadorns nicht vorbeigehen; aber auch für die ältere Zeit bietet sie manche Ergänzungen zur bisherigen Forschung, notiert auch treulich die einschlägige Literatur.

Ernst Staehelin, Basel.

Hans von Schubert, Die Reichsstadt Nürnberg und die Reformation. (In: „Zeitwende", Jahrg. 1, Heft 6, S. 577—594.). — In Nürnberg ist nicht nur der Grund zur bayerischen evangelisch lutherischen Landeskirche gelegt worden, sondern an der Geschichte des Gesamtprotestantismus hat Nürnberg hervorragenden Anteil.

Karl Braun, Nürnberg und die Versuche zur Wiederherstellung der alten Kirche im Zeitalter der Gegenreformation (1555 bis 1648) (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, herausgegeben vom Verein für bayerische Kirchengeschichte unter verantwortlicher Schriftleitung von Hermann Clauß und Karl Schornbaum, Bd. I). Nürnberg 1925, im Selbstverlag des Vereins für bayerische Kirchengeschichte, in Kommission bei Lorenz Spindler, Burgstraße 6. XI, 133 S. 2 ℳ. — Im Rahmen der Geschichte Nürnbergs zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Westfälischen Frieden spiegelt sich der große konfessionelle Kampf draußen im Reiche wieder. Zunächst ein weiteres Erstarken des Protestantismus: der Rat trat den damals noch schüchternen Rekatholisierungsbestrebungen energisch entgegen und riß die letzten Reste des Katholizismus, einige Frauenklöster, deren Erwerb schon vorher eingeleitet worden war, vollends an sich. Der bambergische Fürstbischof Neithard von Thüngen (1591—1598) begann einen ersten Gegenangriff. Nach kurzem Frieden während der Regierung des toleranten Philipp von Gebsattel (1598—1609) lebte der konfessionelle Kampf wieder auf; Nürnberg mußte sich damals auf Proteste und Prozesse vor dem Reichskammergericht beschränken und wurde mehr und mehr in die Defensive gedrängt. Nach Beginn des Dreißigjährigen Krieges setzte eine allgemeine Offensive der katholischen Nachbarn gegen die Reichsstadt ein; nach dem Restitutionsedikt von 1629 drohte eine völlige Niederlage des Protestantismus in Nürnberg; da erschien ihm in Gustav Adolf der Retter. Die tüchtige Arbeit baut sich auf den einschlägigen Akten des Nürnberger Staatsarchivs auf.

O. Clemen, Zwickau i. S.

Kurt Dietrich Schmidt, Studien zur Geschichte des Konzils von Trient. II, 220 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925. — Die Arbeit beschäftigt sich ausschließlich mit der ersten Periode des Tridentinums bis zu dessen Verlegung nach Bologna und behandelt aus diesem Konzilsabschnitt zwei Themen, nämlich erstens den erfolgreichen Widerstand der Legaten gegen die konziliaren und episkopalistischen Bestrebungen und zweitens die Verhandlungen des Konzils über die Quellen der Kirchenlehre. Beiden Untersuchungen sind, abgesehen von der gegebenen Quellengrundlage, nämlich der großen Publikation des Concilium Tridentinum, verschiedene Gesichtspunkte gemeinsam: das Bemühen, die behandelten Kontroversen genetisch durch Zurückgehen auf ihre ersten Ursachen und

ihre Entwicklung bis zum Tridentinum zu erklären, der Nachdruck auf die von Schmidt immer wieder betonte Geschicklichkeit der Konzilslegaten, die Überzeugung, daß letztere von kurial-politischen Beweggründen, nicht aber von systematisch-theologischen Betrachtungen ausgingen. Wie man sieht, dienen solche Gesichtspunkte zu einer lehrreichen Ergänzung unserer seit Sarpi und Pallavicini gewohnten und in der bisherigen Konzilsliteratur fast ausschließlich berücksichtigten Forschungsmotive. Namentlich tritt erst so der häufige Gegensatz zwischen dem Kardinallegaten Farnese, welcher damals die päpstliche Politik leitete, und den Konzilslegaten sowie die Tatsache hervor, daß letztere infolge ihrer geistigen Überlegenheit, ihrer geschickten Menschenbehandlung und ihrer umfassenderen Sach- und Personalkenntnisse die kurialistischen Interessen viel wirksamer und zielbewußter vertraten als der römische Stuhl selbst. Freilich verdankten sie ihre großen taktischen Erfolge nur teilweise ihren persönlichen Eigenschaften; Schmidt hätte vielleicht noch schärfer, als es geschehen, den günstigen Resonanzboden für ihre Diplomatie, nämlich die geringe Beteiligung der außeritalienischen Bischöfe, hervorheben können, welche bei stärkerer Vertretung zweifellos der zwar konsequenten, aber infolge ihrer Isolierung ohnmächtigen Opposition Martellis und anderer unabhängig gesinnter Konzilsteilnehmer einen ganz anderen Nachdruck verliehen und jedenfalls auch in viel höherem Maße selbständige Ansprüche aus ihren Landesbedürfnissen heraus erhoben hätten, als dies von den wenigen, unter sich noch dazu vielfach uneinigen Fremden geschah. Wie dem aber auch sei, unzweifelhaft muß Sarpis berühmtes Schlagwort, daß der heilige Geist zweimal wöchentlich im Felleisen von Rom nach Trient gekommen sei, dahin berichtigt werden, daß die einschneidensten kurialistischen Maßregeln wenigstens während der ersten Konzilsperiode nicht in Rom, sondern in den Legatenkreisen ihren Ursprung hatten. Das gilt sogar von dem äußerlich markantesten Ereignis dieser Art, von der Übersiedlung nach Bologna. Schmidt zeigt, daß Paul III. daran nicht beteiligt war, die Legaten aber einen von ihnen lange gehegten Plan, allerdings ohne Vorbereitungen, unter rascher, kluger Benutzung einer gebotenen Gelegenheit ausführten. Weit wichtiger waren zwei andere Ergebnisse der Legatentaktik. Im Streben, einerseits schnell zum Schlusse zu kommen, andererseits Gegenstände zu vermeiden, welche zu grundsätzlichen Erörterungen über Papst- und Bischofsgewalt oder über Papsttum und Konzil herausforderten, schalteten sie bedeutende Fragen aus den Konzilsberatungen aus. So fiel keine Entscheidung darüber, was unter der Kirche zu verstehen sei, und damit schwebten verschiedene Beschlüsse, z. B. über die Schriftauslegung durch die Kirche, in der Luft. Zweitens lenkten die Legaten den Reformeifer des Konzils, mit dem sie doch nun einmal rechnen mußten, auf grundsätzlich minder wichtige, aber zeitraubende Beratungsgegenstände ab, wodurch sie noch den weiteren Vorteil erzielten, der Kurie eine längere Frist für eine Reform der römischen Zustände zu erstreiten. Daß es trotzdem nicht an gefährlichen Reibungsflächen von schwerwiegender Tragweite gebrach, zeigen die langwierigen und zeitweise aufregenden Verhandlungen über die Residenzpflicht der Bischöfe und die Hindernisse ihrer ersprießlichen Diözesanverwaltung. Sie gewähren uns übrigens manchen allgemein geschichtlich interessanten Einblick in die damaligen italienischen Kirchenzustände. Wenn indes Schmidt aus dem Gesamtverhalten der Legaten zu schließen scheint, „daß ihnen tieferes Verständnis für die Besserungsbedürftigkeit der Kirche fehlte“ und sie lediglich auf das Reformbedürfnis des Konzils Rücksicht übten, so halte ich diese Folgerung aus ihren gleichzeitigen Korrespondenzen für zu weitgehend, mindestens nicht für zwingend. Briefe, welche aus laufenden Verhandlungen entspringen, brauchen nichts über die prinzipielle Gesinnung des Schreibers zu verraten, sondern nur, insoweit dieselbe sich im gegebenen Arbeitsfeld zu betätigen vermag. Es wäre also immer noch denkbar, daß die Legaten, welche unter den schwierigen und ungeklärten Verhältnissen der ersten Konzilsperiode die Klippen zu umgehen suchten und deshalb aus Zweckmäßigkeitsgründen das Reformprogramm des Tridentinums einengten, keineswegs aus einer inneren Lebensanschauung handelten, die sie ihrer ganzen Natur nach auch unter anderen Vor-

aussetzungen bekundet hätten. Das führt mich auf einen gewissen Mangel der Sch.schen Arbeit. Wenn dieselbe derart die Konzilslegaten in den Vordergrund stellte, mußte sie die letzteren auch außerhalb ihrer Trienter Jahre zu erfassen suchen und sich die Persönlichkeiten Montes und Cervinos vergegenwärtigen, mit anderen Worten ein biographisches Gegenstück zu den weiten Rückblicken auf die geschichtliche Entwicklung der sachlichen Probleme liefern. Da hätte sich auch Gelegenheit geboten, sich mit den abweichenden Ansichten anderer Gelehrter über die Legaten auseinanderzusetzen. Bekanntlich hat schon Ranke in seinen Päpsten über Cervino ganz anders geurteilt und dessen frühen Tod gerade im Interesse der Reform bedauert. Pastor hat dieses Urteil noch unterstrichen und auch Monte während seines Pontifikats ehrliche Reformwünsche zugeschrieben. Daß Schmidt nicht grundsätzlich Reformeifer und Kurialpolitik als unvereinbar betrachtet, zeigen seine Ausführungen über Paul III., dessen Reformbestrebungen er übereinstimmend mit der herrschenden katholischen Meinung als ehrlich gemeint ansieht, nicht bloß für ein Scheinmanöver hält. Aber ein klares Bild, wie sich Sch. zu Rankes und von Pastors Auffassung über Monte und Cervino stellt, bekommen wir nicht. Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Urkunden, Akten, Briefe und chronikalische Aufzeichnungen zur Geschichte der Thüringischen Ordensprovinz 1521—1600 (Obersächsische Provinz vom hl. Johannes dem Täufer). Im Auftrage des Provinzialates herausgeg. von P. Gallus Haselbeck O. F. M., Chronist der Provinz. 1. Heft. Gedruckt im Kloster Frauenberg, Fulda, 1925. IV, 95 S.[1]. — Am 13. Oktober 1521 trennten sich die Kustodien Thüringen, Leipzig, Meißen, Goldberg, Breslau und Preußen von den übrigen 6 Kustodien der Sächsischen Provinz vom hl. Johannes dem Täufer und bildeten eine neue Provinz unter dem Namen Saxonia superior S. Joannis Baptistae. Das Generalkapitel von Burgos stellte sich auf den Boden der Tatsachen, indem es am 24. Mai 1523 aus den genannten Kustodien (mit Ausnahme der Kustodie Breslau und einiger Konvente der Kustodie Goldberg, die der böhmischen Franziskanerprovinz zugewiesen wurden) eine neue Provinz errichtete und sie Thuringia benannte. Zweck der mit diesem Hefte beginnenden Veröffentlichungen ist es, das gedruckte und ungedruckte Quellenmaterial zur Geschichte der Obersächsischen Provinz vom 13. Oktober 1521 bis zu ihrem Untergang — um 1590 starb der letzte Franziskaner von Erfurt — zu sammeln. Das vorliegende Heft enthält 1. Dokumente zur Gründung der Provinz, 2. Quellen zur Geschichte des Konvents Zwickau mit seinen Termineien Schneeberg und Glauchau. Nachdem der Rat und der erste evangelische Pfarrer Zwickaus Nikolaus Hausmann die Franziskanermönche schon seit einiger Zeit zurückgedrängt hatten, wurde ihnen am 11. Februar 1525 „das Kloster zugemacht" und das Predigen verboten, am 2. Mai zogen sie ab. Das Quellenmaterial ist lückenlos und korrekt dargeboten. „Michel Rang" S. 27 ist der Bürgermeister M. R., der das prachtvolle Holzschnitzwerk des heiligen Grabes in der Marienkirche gestiftet hat und 2. März 1520 starb (Alt-Zwickau 1921 Nr. 1). Die S. 47 erwähnte Flugschrift (Weller Nr. 2454) ist auch auf der Zwickauer Ratsschulbibliothek vorhanden (Faksimile des Titelblatts in „Die Kreisstadt Zwickau, herausgeg. vom Stadtrat" Bd. 1 [1925], S. 38). Über Jakob Furer vgl. „Der Heimatforscher, Beilage zur Sächsischen Heimat" Mai 1924, S. 13ff., über Kilian: König Neues Archiv f. sächs. Gesch. 41, S. 120ff. O. Clemen (Zwickau i. S.)

Otto Pohrt, Zur Frömmigkeitsgeschichte Livlands zu Beginn der Reformationszeit (= Abhandlungen des Herder-Instituts zu Riga 1. Bd. Nr. 4). Riga, G. Löffler, 1925. 37 S. — Sehr glücklich wird hier kurz und an-

1) Der Herr Verfasser teilte mir mit, daß die Hefte vorläufig nicht verkauft würden. „Erst wenn das Gesamtgebiet durchforscht und die Veröffentlichung abgeschlossen ist, werden ungefähr 100 Exemplare den öffentlichen Bibliotheken um ein Billiges angeboten werden."



schaulich durch Gegenüberstellung einiger Schrift- und Bilddenkmäler aus dem ausgehenden Mittelalter (das Revaler Mühlenlied, Rigaer Marienbildwerke, der Revaler Totentanz) und einiger der 24 Thesen, die Andreas Knopken für eine Disputation mit den Altgläubigen am 12. Juni 1522 auf Grund seiner Römerbriefvorträge aufgestellt hat, der Gegensatz zwischen mittelalterlich-katholischer und reformatorischer Frömmigkeit, die Überwindung des Kultisch-Dinglich-Magischen durch eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, aufgedeckt. Die Textdarbietungen und Bildbeschreibungen sowie die geschichtliche Einordnung und Deutung dieser Denkmäler sind ausgezeichnet.

O. Clemen, Zwickau i. S.

The Statutes governing the Cathedral Church of Winchester, given by King Charles I. Edited by Arthur Worthington Goodman, B. D., Hon. Canon and Assistant Librarian of the Cathedral, sometime Scholar of Christ's College, Cambridge and William Holden Hutton, D. D., Dean of Winchester, Hon. Fellow of S. John's College, Oxford, Hon. D. C. L. Durham, A Chaplain of the order of S. John of Jerusalem. Oxford, at the Clarendon Press, 1925. XV, 131 S., 2 Tafeln. 4°. — Hier werden die Statuten der Kathedrale von Winchester aus der Handschrift des dortigen Archivs mit dem Begleitschreiben Karls I. vom Jahre 1639 im lateinischen Text und in englischer Übersetzung wiedergegeben; beides ist, soweit ich es nachprüfen konnte, sorgfältig; nur hätten Bibelzitate nachgewiesen werden sollen. Erklärende Anmerkungen sind sparsam gegeben. In der Einleitung wird ausgeführt, wie sich diese Statuten anschließen an die die Neuordnung der Domkapitel begründenden Statuten Heinrichs VIII. von 1541 und die Veränderungen und Verbesserungen aufgewiesen, wie sie namentlich auf Laud zurückgehen. Im Anhange wird Heinrichs VIII. Gründungsurkunde vom 28. März 1541 nach dem Original (in dem Archiv der Winchester-Kathedrale) wiedergegeben. Im zweiten Anhange folgen Auszüge aus Dean Young's Tagebuch aus den Jahren 1636, 1637, 1638; im dritten Anhange wird nachgewiesen, daß ein Teil der (mittelalterlichen) bischöflichen Rechte auf den Dekan übergegangen sind; der vierte Anhang legt dar, welchen Raum die Predigt einnimmt, und wer jetzt predigt; die Liste der Dekane von Winchester von 1541—1919 bringt der fünfte Anhang. Ein sechster Anhang spricht sich sehr ausführlich aus über die Notwendigkeit und den Nutzen der Erhaltung der großen Kathedralen, wobei besonderes Gewicht auf die Pflege der Kirchenmusik gelegt wird. Es geht aus den Ausführungen hervor, daß selbst in dem reichen England die Erhaltung des Erbes aus dem Mittelalter Schwierigkeiten macht. Die Publikation ist sehr vornehm ausgestattet. Beigegeben sind zwei Lichtdrucke, der eine gibt den Anfang des Schreibens Karls I., der andere das Titelblatt der Handschrift der Statuten wieder.

G. Ficker, Kiel.

„Reformacya w Polsce." Jahrg. III, Nr. 11/12 (1924), herausgegeben von Stanislaus Kot. Warschau, 1925. — Kasimir Dobrowolski berichtet über „Die ersten religiösen Sekten in Polen". Geißler, Waldenser, Brüder des freien Geistes, Beginen und Begharden haben in den deutschen Kreisen, besonders Schlesiens, Eingang gefunden, während die Polen erst vom Husitismus angezogen wurden. Eine erstaunliche Belesenheit, vor allem in der einschlägigen deutschen Literatur, kennzeichnet diese Studie, die eine Lücke ausfüllt. — Stanislaus Bodniak beurteilt den bekannten Historiker, Krakauer Domherrn und königl. Sekretär „Martin Kromer als Verteidiger der Kirche". In Italien hat er das Kirchenideal eines Caraffa und Loyola in sich aufgenommen; als einer der ersten hat er die Verpflanzung des Jesuitenordens nach Polen in Erwägung gezogen; auf Synoden hat er den polnischen Klerus aufgerüttelt; durch Gutachten hat er den schwankenden König Sigismund August im Katholizismus zu befestigen versucht; mit Hilfe von Flugschriften, besonders der Dialoge zwischen einem Mönch und Hofmann, die er im Unterschied von der bisherigen kirchlichen Gepflogenheit polnisch verfaßte, hat er sich bemüht, der Laienwelt die Grundzüge des römischen Katholizismus in volkstümlicher Weise nahezubringen. —

Heinrich Barycz entwirft ein sorgfältiges Lebensbild des „Johann Mączyński", des gelehrten Verfassers des ersten großzügig angelegten lateinisch-polnischen Wörterbuches, wodurch das Polnische zum Ansehen einer klassischen Sprache erhoben werden sollte. Wie sich darin ein Wesenszug der polnischen Reformation ausprägt, so hat sich M. auch sonst ganz in den Dienst eines überkonfessionellen Protestantismus gestellt. Auf seinen Studienreisen, die ihn zweimal nach Wittenberg, Straßburg, Zürich, Padua u. a. geführt haben, knüpfte er persönliche Beziehungen mit führenden Persönlichkeiten des Luthertums und Calvinismus an. Als Sekretär Nikolaus Radziwills des Schwarzen trat er auch in Beziehungen zu Albrecht von Preußen, der sein Lebenswerk förderte. Später schloß er sich dem Arianismus bzw. dem anabaptistischen Flügel der ecclesia minor an. — Czesław Chowaniec untersucht „Die polnischen Ideen des aufständischen Adels 1606/7 in ihrem Verhältnis zu den Lehren der französischen Monarchomachen" und gelangt zu dem Ergebnis, daß der Anhang Zebrzydowskis, der sich gegen den Absolutismus Sigismunds III. erhoben hat, im Unterschied von der französischen Auffassung für die unbedingte konfessionelle Toleranz eingetreten sei und an Stelle der Souveränität des Volkes die Vormachtstellung des Adels gesichert wissen wollte, im übrigen sich jedoch von Frankreich habe beeinflussen lassen. — Konrad Górski bespricht einen in der Warschauer Universitätsbibliothek befindlichen „Unbekannten Druck Blandratas", nämlich die Antithesis Pseudochristi cum vero illo ex Maria nato, eine Widerlegung der Lehre von der Präexistenz Christi. — Edmund Bursche erörtert ein 1582 anonym in Wilna erschienenes „Unbekanntes Gedicht über die Warschauer Konföderation", worin zugleich gegen die Vernichtung des evangelischen Bethauses daselbst (1581) Einspruch erhoben wird. — Wladimir Budka bringt aus Krakauer Gerichtsakten „Neue Einzelheiten zur Biographie des Faustus Sozzini" über dessen Heirat und Krakauer Aufenthalt.

Peter Skarga, Kazania Sejmowe (Sejmpredigten), bearbeitet von Stanislaus Kot. In: Biblioteka narodowa, Serie 1, Nr. 70. Krakau, Verlag der vereinigten Verleger, 1925. XCVI, 190 S. — Kots Einleitung ist von besonderem Wert für die historische Forschung. Klar und scharfsinnig kennzeichnet er die trostlosen politischen Verhältnisse in Polen während des ersten Jahrzehnts der Regierung Sigismunds III., wobei er als eine der Hauptursachen der Krise die Intoleranzbestrebungen der herrschenden Partei gegenüber den Dissidenten bezeichnet. Skargas Sejmpredigten, in Wirklichkeit das politische Programm des Hofes und der dem König ergebenen Senatoren in der Form von nie gehaltenen acht Predigten, stellen unter dem Eindruck des ergebnislosen Reichstages 1597 den Versuch dar, den Absolutismus der Krone auf Kosten der Adelsfreiheiten und unter der Voraussetzung der Wiederherstellung der Kircheneinheit zu errichten. Skargas Sejmpredigten sind bereits wiederholt herausgegeben worden, ihre Wesensart wird aber erst durch die Schilderung ihres historischen Hintergrundes, sowie durch die Zergliederung ihres Gedankenganges, die Kot bietet, richtig erfaßt.
Karl Völker, Wien.

E. Fink, Die Drucke der capitulatio perpetua Osnabrugensis. (In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück. Bd. 46, S. 1—48). — Die capitulatio perpetua wurde zwischen dem Haus Braunschweig-Lüneburg, dem Osnabrücker Bischof und Schweden abgeschlossen, um die Schwierigkeit der Ausführung von Art. XIII des Westfälischen Friedensinstrumentes zu beheben, nach dem abwechselnd ein kath. und evang. Bischof Landesherr sein sollte. Der Vertrag von 1650 wurde ergänzt durch den Iburger Nebenrezeß von 1651, er stand in Geltung bis 1802. Dem Erzbischof von Köln wurde bei der Amtsführung durch einen Protestanten das ius circa sacra zugesprochen. Die Ausgaben der capitulatio werden kritisch geprüft; der Text wird abgedruckt.
Leube, Leipzig (L.Zbl.)

Gust. Hebeisen, Die Bedeutung der ersten Fürsten von Hohenzollern und des Kardinals Eitel Friedrich von Hohenzollern

für die katholische Bewegung ihrer Zeit. Zur 300 jähr. Erinnerung an den 28. März und 28. April 1623, zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des 30 jährigen Krieges. Druck und Verlag des Hohenzoll. Preßvereins („Zollern"), Hechingen, 1923. VII und 180 S. (Sonderabdruck aus den Mitteilungen des Vereins f. Gesch. und Altertumskunde in Hohenzollern Bd. 54—57). — Die Arbeit H.'s beschäftigt sich mit dem Reichskammergerichts- und späteren Reichshofratspräsidenten Grafen Johann Georg, der namentlich durch seinen Auftrag im jülichschen Erbschaftsstreit bekannt geworden ist (1577—1623), mit dem Rate Maximilians von Baiern, dem Grafen Johann (1578—1638), und dem als Bischof von Osnabrück jung verstorbenen Grafen Eitel Friedrich (1582—1625). Den drei Hohenzollern gemeinsam ist, daß sie in streng katholischem Sinne während des ersten Viertels des 17. Jahrh. wirkten und sich weniger durch schöpferische Initiative als durch ausdauernde Hingabe und durch sorgfältige Ausführung ihrer Aufträge hervortaten. Unter den drei Männern waren bisher nur der Kardinal Eitel Friedrich wiederholt biographisch behandelt worden, namentlich von H. Forst (Mitt. d. Ver. f. Gesch. u. Alt. in Hohenzollern 27, S. 116 ff.) und von Br. Albers (ebenda 31, S. 3 ff.). Aber jener hatte sich in der Hauptsache darauf beschränkt, einige ihm aufgefallene Lücken in verschiedenen Werken, die auf Eitel Friedrich zu sprechen kamen, aus seinen gesammelten Aktenauszügen zu ergänzen, und deshalb weder systematische Archivforschungen betrieben noch auch das gedruckte Quellenmaterial gründlich ausgebeutet. Und Albers war lediglich auf seine lehrreichen, indes nur gelegentlichen Funde im päpstlichen Geheimarchiv angewiesen gewesen, aus welchem er vor allen eine Reihe Breven veröffentlicht hatte. Über die beiden weltlichen Hohenzollern besaßen wir bisher überhaupt keine zusammenhängende Skizzen, sondern wir wußten bisher nur, was sich aus den allgemeinen Publikationen und Darstellungen entnehmen ließ; da sich niemand bemüht hatte, dieselben nach biographischen Gesichtspunkten durchzuarbeiten, war dies sehr wenig. Hebeisen fand nun im fürstlichen Archiv von Sigmaringen ein reiches Material an Briefen, vor allem eine umfassende Korrespondenz des Kardinals Eitel Friedrich und den persönlichen Nachlaß des Grafen Johann Georg, der z. B. wertvolle Aktenstücke zur Geschichte des jülichschen Erbstreites enthält. Außerdem benutzt er nicht nur viel sorgfältiger als seine Vorgänger die „Briefe und Akten zur Geschichte des 30 jährigen Krieges", von denen wichtige Teile überhaupt erst nach den Arbeiten von Forst und Albers erschienen waren, sondern vervollständigte das aus ihnen sich ergebende Bild durch eigene Studien im Münchner Staatsarchiv, welches natürlich manchen bedeutsamen Brief von und an den Grafen Johann, außerdem in einem großen Folioband den Schriftenwechsel zwischen Maximilian und dem Kardinal Eitel Friedrich besitzt. Dieser Stoff bot nach verschiedenen Richtungen hin Interesse; z. B. ist das Rentmeisterbuch erhalten, aus welchem sich das häusliche Leben Johann Georgs auf dem Regensburger Reichstage von 1613 erkennen läßt; ferner sind aus den Korrespondenzen Eitel Friedrichs mit Maximilian die großen Verdienste des Kardinals um die päpstlichen Geldbewilligungen für die Liga zu entnehmen. Umfang und Wert der neu erschlossenen Fundgruben hätten unter gewöhnlichen Verhältnissen eine umfassende Publikation oder wenigstens eine größere Monographie angeregt, die ebenso allgemein- wie familien- und landesgeschichtliches Interesse erweckt hätte. Aber eine solche Aufgabe verbot sich nicht nur in der heutigen Zeit, sondern sie wäre auch innerhalb der kurzen durch das Jubiläum gesteckten Frist nicht lösbar gewesen. Hebeisen mußte sich deshalb begnügen, wieder wie seine Vorgänger nur kurze Skizzen zu liefern, in denen die neuen Gesichtspunkte mehr angedeutet als breit ausgeführt werden, und anhangsweise eine Auswahl seiner Archivalien zu veröffentlichen, mit anderen Worten eine dankenswerte, aber immerhin eine Abschlagszahlung. Auch in diesem begrenzten Rahmen bot H. manches Neue, z. B. den anfänglichen Gegensatz und die spätere wechselseitige Freundschaft zwischen Kardinal Klesl und dem Grafen Johann Georg oder das mangelhaft befriedigte Bedürfnis der Hohenzollern, inmitten ihrer reichspolitischen Amtspflichten auch für die heimischen Landesinteressen zu sorgen. Hebeisens

Standpunkt ist stark apologetisch, d. h. es überwiegen sowohl in konfessioneller wie in politischer Hinsicht bei der Beurteilung der Hohenzollern die Lichtseiten. Man wird aber z. B. doch bei aller Anerkennung, daß Kardinal Eitel Friedrich sich von sittlichen Mängeln freigehalten, an dessen Pfründenanhäufung nicht vorübergehen können. Gustav Wolf, Freiburg

Maria Kliefoth, Gesetz und Evangelium in der altlutherischen Dogmatik: (In: Neue Kirchliche Zeitschrift Jahrg. 36, H. 4, S. 213—44). — Die Abhandlung wendet sich gegen Troeltschs Anschauung, daß die altlutherische Lehre von Gesetz und Evangelium, wie sie Joh. Gerhard in Abhängigkeit von Melanchton bietet, ein rationales System darstelle, dem die lebendige Frömmigkeit fehlt. Ergebnis: „Die Theologie Gerhards ist nicht Spekulation, sondern orientiert an der hl. Schrift. Sie ist nur möglich bei restloser Anerkennung des großen Irrationalen, u. zw. in ihrer ganzen Schwere als Gottesfeindschaft, nicht herabgemindert zur getrübten Gotteserkenntnis, und des korrespondierenden Irrationalen, der lebendigen Offenbarung Gottes in seinem Sohn, der das neue Leben in die Welt bringt". Die altlutherische Dogmatik hat sich auf dieser religiösen Höhe gehalten. Leube, Leipzig (L. Ztbl.).

Emil Schieß, Die Hexenprozesse und das Gerichtswesen im Lande Appenzell im 15. und 17. Jahrhundert. Separatabdruck aus der Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde (mit einer Illustrationsbeilage). 208 S. Trogen, O. Küber, o. J. — Die Arbeit hat, wie schon der Titel sagt, ebenso sehr kultur- wie verfassungsgeschichtliches Interesse und zerfällt deshalb, abgesehen von der Einleitung, die wesentlich im Anschluß an Hansen die Voraussetzungen und Anfänge der schweizerischen Hexenverfolgungen schildert, in zwei voneinander stark abweichende Teile. Um nämlich einen zuverlässigen Unterbau zu gewinnen, bedurfte Sch. eines genauen Studiums der sehr verwickelten Staatseinrichtungen. An diese hier zu übergehenden Untersuchungen knüpft sich eine Schilderung der verhandelten Hexenprozesse mit Streben nach möglichster Vollständigkeit. Hierbei waren Schieß' Hauptquellen außer den Ratsprotokollen die Protokolle der Examinatoren oder Nachgänger, d. h. der Untersuchungsbeamten, die Kundschaftsbücher (Zeugenaussagen) und vor allem die „Malefizbücher" (Hexengeständnisse), aus welch letzteren im Anhang Auszüge veröffentlicht werden. Doch ist dieser Stoff teilweise nur lückenhaft; z. B. fehlen aus dem 17. Jahrhundert die meisten außerrhodischen Examinationsbücher und geben die innerrhodischen Protokolle über das Verfahren beim Verhör genauer Auskunft als die außerrhodischen. Manches ist beim Brande von 1560 zugrunde gegangen, manches aber wohl auch absichtlich nicht aufgezeichnet oder aus den Akten entfernt worden. Sch. war deshalb zumal für die Zeit vor 1579, wo die fortlaufenden Ratsprotokolle erst beginnen, auf Chroniken, besonders auf die leider noch nicht gedruckten meist zuverlässigen Mitteilungen des Pater Desiderius Wetter angewiesen. — Was uns Sch. im zweiten Teile seines Buches aus diesem Material mitteilt, ist meist ein trauriger Beweis menschlicher Verirrungen. Mildernd fällt nur der Umstand ins Gewicht, daß unter den angeblichen Hexereien sich nicht immer Wahnvorstellungen verbargen, sondern Handlungen, die auch nach unserem heutigen Strafrecht zu den schweren Verbrechen gehören, z. B. Giftmord usw. Abgesehen davon waren aber die Folgen des ganzen Aberglaubens vielfach verheerend. Nicht nur kam, wer der Hexerei einmal verdächtigt worden war, häufig jahrzehntelang vom Argwohn nicht mehr los, sondern letzterer haftete auch an ganzen Familien und vererbte sich nicht selten von einer hingerichteten Hexe auf deren nächste Angehörige. Glücklicherweise wurden Menschen, die auch unter der Folter kein Geständnis ablegten, meist als unschuldig oder als nicht überführbar angesehen; aber es hing bei solchen Rechtsanschauungen meist von der Nervenstärke der Angeklagten ab, ob sie das peinliche Verhör aushielten und so dem Tode entrannen. Die Blütezeit der Hexenprozesse war das 17. Jahrhundert. Ein Zeichen, daß der Glaube an Zaubereien damals noch nicht aufhörte, ist die 1674 in Basel gedruckte Magiologia des Pfarrers Bartholome Anhorn. Immerhin sah das 18. Jahrhundert

nur noch vereinzelte Nachzügler. — Einleitungsweise spricht Sch. die Überzeugung aus, daß eine zuverlässige Kenntnis des schweizerischen Hexenwesens sich auf parallele Forschungen in den anderen Kantonen stützen müßte. Deshalb hat er es wohl auch für verfrüht gehalten, dem Zusammenhang dieser Appenzeller Erscheinungen und Anschauungen mit denen der Nachbargebiete nachzugehen. Jedenfalls bedürfen in der angedeuteten Richtung seine Studien noch der Ergänzung. Gustav Wolf, Freiburg i. B.

Ludwig Pfandl, Die großen spanischen Mystiker (In: Die Neueren Sprachen. Bd. 33, Heft 2, S. 104—121). — Der Renaissance-Spanier ist entweder nur Moralist (Juan de Valdés) oder nur Asketiker. Pedro de Alcántara ist gleichsam der „Pförtner zum Tempel der spanischen Mystik". Theresa de Jesus hat das Reformwerk Pedros zur Vollendung geführt. Ihr „libro de la vida" ist ein von ihrem Beichtvater gewünschter Bericht über ihre Gebetsweise und die von Gott empfangenen Gnaden. Johannes von Kreuz ist der Seelenfreund und Nachfolger Thereses. Er überragt die einfache Nonne durch die Macht der Einbildungskraft und die dichterische Begabung. Leube, Leipzig (L. Ztbl.).

Neueste Zeit

Helmut Lother, Pietistische Streitigkeiten in Greifswald. Gütersloh, Berthelsmann, 1925. 275 S. — Es ist ein notwendiges, wenn auch mühsames und wenig dankenswertes Unternehmen, in die Niederungen pietistischer Streitigkeiten auf Grund des umfangreichen Aktenmaterials und der ausgedehnten Streitschriften-Literatur hineinzuleuchten. Das vorliegende Buch des Greifswalder kirchenhistorischen Privatdozenten zeichnet auf Grund der Greifswalder Materialien dieser Art ein klares, übrigens auch leicht lesbares Bild der dortigen Zustände bis etwa 1735 hin und versteht es, die Hauptpersönlichkeiten der vorpommerschen Landeskirche, pietistisch eingestellte wie ihre Gegner, dem Leser innerlich nahe zu bringen. Wer eigentümliche Menschen kennen lernen will, der vertiefe sich in die oft seltsamen Lebensläufe der hier geschilderten Greifswalder Theologen! Viel Persönliches mischt sich in die Streitigkeiten hinein; es ist Zank oft übelster Art. Die großen Gesichtspunkte fehlen dabei vor allem deswegen, weil es in Greifswald eigentlich keinen einzigen Vertreter des Pietismus im großen Stil gegeben hat, der mit Energie collegia pietatis und Konventikelversammlungen ins Leben gerufen hätte. Ein solcher hätte sich auch nicht halten können. Er wäre ohne weiteres abgesetzt worden. Nur vorsichtige, zurückhaltende Naturen, denen ihre Orthodoxie stets bescheinigt werden konnte, haben hier die neue Theologie vertreten können, die im benachbarten Preußen in der Kirche bereits längst die Herrschaft hatte. Der erste dieser vorsichtigen Pietisten war Gebhardi (seit 1685 Professor, seit 1712 zeitweise auch Generalsuperintendent), der in Berlin mit Spener befreundet worden war. Er hat zwar in seinen Druckschriften sich stärkste Zurückhaltung auferlegt, ist dagegen in seinen Vorlesungen offener für den Pietismus eingetreten (besonders nach 1712). Er war es auch, der pietistische Professoren wie den Lüneburger Rußmeyer (1719—45 Professor, seit 1741 auch Generalsuperintendent) und Balthasar (1719—63 Professor) nach Greifswald zog, die aber auch äußerst vorsichtig auftraten, obwohl Rußmeyer schon in seiner ersten Schrift Gottfried Arnold hatte rühmen können. Das Resultat ist, daß der Pietismus an Vorpommern vorübergegangen ist, und daß dort die Orthodoxie direkt von der Aufklärung abgelöst ist. Wenn nun jemand sich fände, der das Aufklärungszeitalter in Greifswald uns darstellt, mit der gleichen Sorgfalt und Klarheit, wie Lother es mit dem Pietismus getan hat, dann wäre ein merklicher Schritt auf dem Gebiet der vorpommerschen KG. vorwärts getan.

Walter Wendland, Berlin.

Georg Hoffmann, Die griechisch-katholische Gemeinde in Breslau unter Friedrich d. Gr. Breslau, Wilh. Gottl. Korn, 1925. 107 S. — Schon im Juni 1740 hatte König Friedrich verfügt: „Alle Religionen Seindt

gleich und guht wan nuhr die leüte so sie profesiren Ehrliche leüte seindt, und wen Türken und Heiden kähmen und wolten das Land Pöpliren, so wollen wier sie Mosqueen und Kirchen bauen." Wie diese Worte zu Taten wurden, erkennen wir in der vorliegenden, dankenswerten Arbeit H.s. 1743 erbaten und erhielten vier ungarische und siebenbürgische Kaufleute griechischen Bekenntnisses die Erlaubnis zur Niederlassung und zur Einrichtung eines Gottesdienstes in Breslau. Die junge Gemeinde fand in dem Verlagsbuchhändler Joh. Gottl. Korn einen freundlichen Förderer. Am 9. Mai 1744 wurde der erste griechisch-katholische Gottesdienst in einem Zimmer des Pokoyhofes, der großen Herberge für die osteuropäischen Handelsleute, gehalten. Da aber die vom Könige eingerichtete Messe in Breslau nicht gedeihen wollte, schwand auch die Hoffnung auf Verstärkung der griechischen Gemeinde. Der Gottesdienst scheint eine Zeitlang aufgehört zu haben, wurde aber von 1750 ab für durchreisende russische Kaufleute wieder aufgenommen und 1754 auch ein Stück von dem Friedhofe der Salvatorkirche der griechisch-katholischen Gemeinde überwiesen. Die Priester wechselten meistens alle drei Jahre. Zwei Vorsteher, die auf je 3 Jahre gewählt wurden, besorgten die Rechnungsführung. H. gibt in freundlicher Kleinmalerei ein anschauliches Bild des Werdens und Vergehens dieser fremden Gemeinde in Schlesiens Hauptstadt. Er erstreckte seine Nachforschungen auch auf etwaige Schüler dieser Konfession an Breslauer Schulen und auf Soldaten in schlesischen Standorten. 1768—91 wohnten tatsächlich 15 solcher Schüler in dem Pensionat, das mit der reformierten Realschule verbunden war, und 1786 waren 8 der orthodoxen Kirche zugehörige Soldaten in Frankenstein, 20 in Neiße, 19 in Brieg, die von dem Breslauer Priester versorgt wurden. Politische Verhältnisse brachten aber den Handel mit Osteuropa zum Erliegen: der letzte griechische Kaufmann in Breslau starb 1787. Das Stadtgericht schloß die Kapelle und nahm die gottesdienstlichen Geräte in Gewahrsam. Edm. Michael, Weigwitz.

W. Heinsius, Aloys Henhöfer und seine Zeit. Nach den Urkunden dargestellt. Karlsruhe, Verlag des Evangel. Schriftenvereins, 1925. VII, 280 S. 8° — Die Lebensbeschreibung des Pfarrers von Spöck, die auf der Grundlage einer allgemeinen Schilderung der geistigen und religiösen Lage der Zeit gegeben ist. Dadurch ist der zweite Teil des Buches ein Ausschnitt aus der religiösen Erweckungsbewegung in Deutschland vor hundert Jahren. Im ersten Teil ist der Übertritt des ehemaligen katholischen Pfarrers zum Protestantismus und die Übertrittsbewegung in Mühlhausen dargestellt. Hier ist der Nachweis geführt, daß letztere nicht eine Folge des liberalen Reformkatholizismus der Zeit, sondern aus der Verbindung mit den altpietistischen Kreisen hervorgegangen ist.

Walter Schlunke, Alfred de Vignys religiöse und ethische Anschauungen (In: Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen. N. F. Bd. 48, Heft 1/2, S. 70—94). — Die religiösen Probleme stehen durchaus im Mittelpunkt von Vignys Denken. Von hier aus wird erst seine Ethik verständlich. Der mystisch-idealistische Glaube des Romantikers charakterisiert sein Denken.

Heinrich Singen, Kritische Bemerkungen zu einer Geschichte des österreichischen Konkordates. I. Teil. (In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen. Jahrg. 62, Heft 1/2, S. 95—116). — Diese Arbeit ist eine Auseinandersetzung mit der Abhandlung Hussareks: „Die Verhandlung des Konkordates vom 18. August 1855" (Archiv für österreichische Geschichte. 1922, Bd. 109), da Hussarek sowohl gegen Singens Darstellung der Vorgeschichte, als auch dessen Wertung des Konkordates sich ausgesprochen hat. S. hält an seiner Auffassung fest.

Walter Frank, Hofprediger Stöcker (Pr. Jb. 201, 1, 1925, S. 56—81), charakterisiert Stöckers kirchliche und politische Persönlichkeit und die Entwicklung seiner der Tragik nicht entbehrenden öffentlichen Tätigkeit in ihrer Spannung zwischen der Arbeit des christlichen Predigers und der politischen Agitation.

D. W. Mut [d. i. Werner Dunkel]: Professor Contardo Ferrini. Ein moderner Gelehrter und Heiliger (Deutsche Ausgabe, bearbeitet nach dem italienischen Original von Carlo Pellegrini.) Kirnach-Villingen, Verlag der Schulbrüder, 1925. VIII, 308 S. Lw. 4 ℳ. — Die Lebensbeschreibung eines berühmten römischen Rechtsgelehrten der letzten Zeit, die vornehmlich auf Grund eines umfangreichen Werkes von Carlo Pellegrini La Vita di Contardo Ferrini gearbeitet worden ist. Letzteres Werk sollte den Seligsprechungsprozeß vorbereiten. Damit ist die Tendenz dieses Werkes charakterisiert. Pius X. urteilte über den Prozeß wie folgt: „Es würde mich sehr freuen, einen Universitätsprofessor zur Ehre der Altäre erheben zu können." Leube, Leipzig (L. Zbl.).

Für Studium und Erkenntnis der allgemeinen Geisteslage der Gegenwart und auf diesem Grunde der Lage und Aufgabe der Theologie bietet sich die räumlich zusammengedrängte, aber grundsätzlich klare und historisch gutfundamentierte Schrift von H. E. Weber an: Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie (Leipzig, Deichert, 1925. 163 S.). W. gliedert den reichen Stoff nach den drei Grundeinstellungen Subjektivismus, Immanenzprinzip, Irrationalismus, um bei deren jeder nach allgemeiner Charakteristik und Kritik die theologische Arbeit in ihrer Verknüpfung mit jenen Prinzipien zu betrachten und endlich gegenüber von Vereinseitigungen des modernen Bewußtseins und der dadurch geschaffenen Krisis der Gegenwart den christlichen Gottes-, Offenbarungs- und Erlösungsglauben zur Geltung zu bringen, ohne aber das Wahre der modernen Prinzipien aufgeben zu wollen. Denn ihm ist Theologie grundsätzlich die Diagonale zwischen der übergeschichtlichen Wahrheit und der jedesmaligen historischen Geisteslage, so daß ihm weder die der Repristinationstheologie eigene Flucht in die Vergangenheit noch der Wille zu einem Überzeitlich-Religiösen als Ausweg aus der Krisis der Gegenwart erscheinen; auch „Subjektivismus" und „Historismus" können nach ihm „nicht um ihre Wahrheit betrogen werden", sondern nur „in Wahrung und Befreiung ihrer Wahrheit" überwunden werden. Den Historiker gehen speziell noch die Ausführungen des 2. Teiles über den „Historismus" und die theologische Arbeit im Zeichen des Geschichtsgedankens an (S. 43—77), die wie die ganze Schrift eine anerkennenswerte Ruhe und Sachlichkeit im Gegensatz zu den beliebten temperamentvoll einseitigen Deklamationen gewisser anderer Systematiker der Gegenwart kennzeichnet. Hier begegnet dann in dem positiv-theologischen Abschnitt auch das, was W.s persönlichen religiösen bzw. theologischen Standpunkt am meisten kennzeichnet, seine Darlegung dessen, was er christliche „Geschichtsmystik" nennt.

Der im vorigen Heft S. 477 angekündigte Band 2 der Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrsg. von Sigfried Steinberg, ist inzwischen erschienen (Leipzig, Felix Meiner, 1926. IV, 222 S.). Auch er gibt mit den autobiographischen bzw. autoergographischen Aufzeichnungen deutscher Historiker wie Beloch, Breßlau, Gardthausen, v. Pastor, Rachfahl und ausländischer Forscher wie Gooch und Japikse wieder höchst dankenswerte Beiträge zur historischen Wissenschaftsgeschichte unter den vom Referenten a. a. O. dargelegten Gesichtspunkten, aber auch zur politischen Zeitgeschichte. In letzterer Hinsicht ist vor allem gleich die erste Selbstdarstellung, in der Beloch auch von seinen Erlebnissen als römischer Professor im Weltkrieg spricht (S. 23 ff.), interessant, ebenso Breßlaus (S. 44 ff.) Erlebnisse bei seiner Ausweisung aus Straßburg, aber auch Goochs (S. 13 f.), Japikses (S. 21 ff.) und Rachfahls (S. 16 ff.) ruhige Beurteilung der neueren europäischen Entwicklung. Den Kirchenhistoriker dürften am stärksten die Darstellungen Breßlaus, die vor allem den Mon. Germ. hist. gelten, und v. Pastors, in deren Mittelpunkt seine Papstgeschichte steht, interessieren.

Zu der im vorigen Heft S. 480 angezeigten Literatur zum Stockholmer Weltkongreß d. J. müssen noch zwei Schriften nachgetragen werden, deren eine dem skandinavischen Führer in der christlichen Einigungsbewegung gilt, während die andere von ihm selber stammt. Peter Katz hat in seinem Nathan Söder-

blom (Halle, C. Ed. Müller, 1925. 114 S.) in anspruchsloser Weise S.s Lebensgang und seine literarische Tätigkeit verfolgt, um ihn dann auf dieser Grundlage vor allem als den „Führer zur kirchlichen Einheit" zu charakterisieren; seine Darstellung tritt ergänzend zu der in Wallaus schon besprochenem Buch hinzu und vermag durch reiche Zitate aus S.s Schriften, Aufsätzen und Predigten ihn einem weiteren Leserkreis nahe zu bringen. Von Peter Katz stammt auch die Übersetzung von Söderbloms Christian Fellowship (New York, 1923), die im selben Verlag unter dem Titel: Einigung der Christenheit. Tatgemeinschaft der Kirchen aus dem Geist werktätiger Liebe (2. Auflage 1925. 220 S.) erschienen ist, — vielfach übrigens vom englischen Text abweichend, indem K. auf die etwa vorhandenen schwedischen Originalaufzeichnungen zurückgriff oder andere ähnliche Äußerungen S.s an ihm geeignet erscheinender Stelle einfügte. Einiges daraus ist auch in Deutschland längst bekannt, so vor allem das große Mittelstück über die drei „Wege zur Einheit" (die Methoden der Aufsaugung, des Glaubens, der Liebe; S. 108—187), das S. bei der Wittenberger Invokavitfeier 1922 vorgetragen hat. Soviel Zukunftsforderung in den Ausführungen S.s sich regt, so stark ist doch auch sein Ringen um Erkenntnis der rückliegenden Entwicklung, um durch geschichtliche Überlegung und grundsätzliches Denken die Zukunft gestalten zu helfen. In historischer Hinsicht erfordern die konfessionskundlichen Kapitel über die kirchlichen Scheidungen der Christenheit (S. 29—107) besonderes Interesse. Darin haben auch S. 43—60 S.s Münchener Gastvorlesungen über Erasmus, Luther und Loyola ihren Platz gefunden.

Zscharnack.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Soeben erschien in der

Bücherei der Christlichen Welt

MARTIN RADE

Glaubenslehre

I. Band, 2. Buch

Christus

Preis geheftet vier Mark

„Gerade noch rechtzeitig zum Fest erscheint das zweite Buch von Martin Rades Glaubenslehre. Wer sich vor Jahresfrist das erste Buch erworben hat, wird sich gern jetzt das zweite dazu kaufen oder schenken lassen. Ich hoffe, nach Neujahr eine ausführliche Würdigung bringen zu können; heute muß ich mich, obwohl ich es ganz gelesen habe, mit der kurzen Empfehlung begnügen. Das Buch faßt die dogmatische Entwicklung des neueren Protestantismus bis zum Auftreten von Barth und Gogarten zusammen und gibt doch zugleich auf jeder Seite die Eigenart Rades wieder. Rades alte Liebe, das Luthertum, tritt in dem ständigen Zurückgreifen auf die theologischen Väter des Luthertums zutage. Noch tiefer aber wurzelt Rade in der Glaubensgemeinschaft der heutigen evangelischen Kirche; er stellt nichts anderes dar oder will doch nichts anderes darstellen, als die Güter, die heute für die evangelische Frömmigkeit Kraft und Geltung besitzen. Auch das gehört zu Rades Eigenart, daß er mit der gedanklichen Klarheit so eng die Frömmigkeit des Herzens verbindet; es wird z. B. keine Glaubenslehre geben, die, sei es als Quelle, sei es als Beleg, so stark das Kirchenlied verwertet. Doch, damit bin ich schon in die Besprechung eingetreten, und das will ich heute nicht tun. Ich empfehle das schöne Werk, das uns unser Freund Rade beschert hat, herzlich allen, die gleich uns der Losung ‚fromm und frei' zu folgen willig sind." *Pfarrer D. Kübel in Frankfurt a. M.*

Über das vor einem Jahre erschienene erste Buch ***„Von Gott"*** *(Preis vier Mark) schrieb die „Preußische Kirchenzeitung":*

„Man wundert sich, wie jung dieser Lehrer noch ist, und man hat seine Lust daran, wie er von den Jüngsten das Wahre kühn aufnimmt, das Bedenkliche und Falsche vom Grundgedanken des Evangeliums aus kräftig bekämpft als einer, der ihnen gegenüber die Zukunft für sich weiß. Es ist für uns eine Freude, wie er in voller Freiheit mit beiden Füßen auf dem Boden der Kirche steht und wie er es versteht, fern von aller üblen Erbaulichkeit, seine Theologie fromm und allgemeinverständlich auszusprechen."

Diese beiden, den I. Band des Gesamtwerkes bildenden Bücher werden auch in einem Ganzleinenband gebunden zum Preise von zehn Mark ausgegeben

Leopold Klotz  **Verlag · Gotha**



